أبو الهذيل العلّاف المعتزلي

آراؤه الكلاميّة والفلسفيّة

تأليف

الدكتور طلعت الأخرس

دار خضر

للطباعة والنشر والتوزيع

ص.ب. ١٤١/٦١٤١ ١٣

بيروت ـ لبنان


أبو الهُذيل العلاّف المعتزلي
آراؤه الكلاميّة والفلسفيّة


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين

أبو الهُذيل العلّاف المعتزلي

آراؤه الكلاميّة والفلسفيّة

تأليف

الدكتور طلعت الأخرس



دار حضر

للطباعة والنشر والتوزيع

ص.ب. ١٣/٦١٤١

بيروت . لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٤م

تقديم الكتاب:

تعاني المكتبة العربية من نقص كبير في شخصيات المذهب الاعتزالي لا سيما في بواكيره الاولى وكيف دخلت الفلسفة اليونانية عالم الكلام وكيف تم التفاعل بينهما وما هي النتائج التي أسفر عنها. وكأنما جاء هذا الكتاب على موعد فهو محاولة صادقة للدخول الى معتزلي نسمع به كثيراً في كتب علم الكلام ولكن هذا الكثير منثور هنا وهناك في عدد كبير من الكتب الكلامية وغير الكلامية كما ان ما في كتب التراجم عن العلاّف لا يشفي غليلاً فجاء الاستاذ علي مصطفى الغرابي بأول كتاب في هذا الموضوع وهو بعنوان: «ابو الهذيل العلاّف اول متكلم اسلامي تأثر بالفلسفة اليونانية». وقد مضى على ظهور هذا الكتاب اربعون سنة، ولذلك فهو قديم نسبياً كما ان افكاره اصبحت مستهلكة جداً فالكتاب اذن يحتاج الى تجديد، وهنا طرافة كتاب الدكتور طلعت الاخرس وموطن الاصالة فيه. ان الفرق بين الكتابين كبير فلو لم يستدرك الكتاب الثاني ما في الكتاب الاول من نقص فناهيك به نفعاً فكيف اذا أغنى المضمون وادخل ابواباً جديدة وأضفى على الموضوع المزيد من المتعة. فقد تطرق الى مواضيع لم يتطرق اليها الكتاب الاول واستشرف افاقاً لم يتسع لها وهنا تكمن قيمته. ومن هذه الناحية فقد سدّ فراغاً كبيراً في المكتبة العربية كان ينبغي سده منذ وقت طويل فالكتاب جيد في مادته جيد في عرضه جيد في مصادره وفي نقده لهذه المصادر وانا معجب اشد العجب

بمنهجيته التي أوفت على الغاية فلم تترك زيادة لمستزيد وهذا ما يجعلني اتمنى للكتاب انتشاراً واسعاً في الاوساط الجامعية وأن تكون له الاصداء المرجوة فهو مرجع هام في موضوعه لا يستغني عنه كل طالب بل كل استاذ من اساتذة الفلسفة الاسلامية. ولئن كان يصعب عليّ الآن ان ادخل في تفاصيل الكتاب وان أوفيه حقه من التحليل والتقويم فلا يسعني الا أن اعرب عن تقديري البالغ لهذا المجهود العلمي الضخم. ان كتاباً من هذا الصنف لجدير بأن تزدان به كل مكتبة عامة او خاصة.

الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا

مقدّمة عامة:

من المتعارف عليه أن المعتزلة كانوا روّاد تغليب النظر العقلي على النقل في تاريخ الفكر الاسلامي.

لقد ظهرت المدرسة الاعتزالية الكلامية في بداءة القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة التي كانت في ذلك الزمن من المراكز العلمية والأدبيّة المتقدّمة في الدولة العربية الاسلامية، حيث كان المناخ العام مشبعا بآثار الثقافات المختلفة الألوان. كما كان هذا العصر يمتاز بأنه عصر جدال ونقاش وانتصار لرأي ورد لرأي آخر. بالاضافة الى ذلك كان الصراع على أشدّه بين مختلف التيّارات الفكرية، حيث نجد من الجهة الاولى ان المسلمين يريدون أن يدين العالم كلّه بكتابهم، وأصحاب الديانات الاخرى يريدون الدفاع عن دينهم في وجه هذا الدين القادم اليهم حديثا.

ومما يشار اليه أنه حين أخذ المعتزلة على عاتقهم مهمة الدفاع عن عقيدتهم الاسلامية والترويج لها تبيّن لهم دون أدنى ريب أن خصومهم أوفر وأمضى سلاحا منهم وذلك لقدرتهم على استعمال الجدل والمناظرة. هذه القدرة مستمدة طبعا من اطلاعهم الواسع على الفلسفات القديمة.

يقول نيبرج (Nyberg): «ان هؤلاء المعتزلة المتكلّمين قد قاموا بأشدّ ما احتاج اليه الاسلام في ذلك العصر الا وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان

المحيطة بهم كلّها من اسلوب متين وطريق فلسفي لابراز ما كمن في الدين من القوى والفضائل فكان لا بدّ للمعتزلة من الاستغراق في تلك الأبحاث والدقائق حتى يظهر الاسلام بمظهر التحدّي ويفوز بما أراد فوزه»[١].

أما كارل هينرش بيكر Becker فيرى: «أنه اذا كانت الرغبة في ترجمة كتب الأطباء القدماء قد نشأت عما اشتهرت به المدارس الطبيّة من حاجة عمليّة الى هذه الكتب، فلعلّ ترجمة كتب أرسطو أن تكون قد نشأت بالضرورة عن حاجة عمليّة كذلك»[٢].

ان اشتغال المعتزلة وشغفهم بالأبحاث الفلسفية لدعم معتقداتهم الدينية جعلهم يتأثرون بها كثيرا، ويصبغون بها معظم أقوالهم حتى جاء وقت كادت جهودهم تقتصر على البحث في مواضيع الفلسفة العامة. هذا واضح تماما من خلال المصطلحات التي استعملوها في أبحاثهم، ومن خلال الكثير من الموضوعات التي لا شأن لها بالاعتزال ولا بالمسائل الدينية. فمن جهة المصطلحات يبدو أنها لم تكن مطروقة من قبل «فأبحاث المتكلمين الأولين كانت ساذجة فانهم لم يتعرّضوا لمعنى الجوهر ولا لمعنى الأعراض ولا لمعنى المكان والزمان ولا الطفرة ولا الحركة ولا السكون. فهذا جهم وهذا واصل لم يتجاوز الواحد منهما الكلام في الصفات والمنزلة بين المنزلتين وكون القرآن مخلوقا أو غير مخلوق، وكذلك القرآن لم يتعرّض لذكر هذا»[٣].

وقد تنبّه الشهرستاني الى التحوّل الذي حدث عند مفكّري المعتزلة في

---

(١) زهدي جار الله. المعتزلة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤، ص (٤٩).

(٢) كارل هينرش بيكر. مقالة في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ترجمة عبد الرحمن بدوي. الكويت - بيروت، وكالة المطبوعات - دار القلم الطبعة الرابعة ١٩٨٠، ص (١١).

(٣) علي مصطفى الغرابي. أبو الهذيل العلاف أول متكلم اسلامي تأثر بالفلسفة. القاهرة. مكتبة الحسين التجارية، مطبعة حجازي. الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ - ١٩٤٩ م. ص ٦٢ -

تفسير مسألة الصفات من الأبسط الى الأعقد فلسفيّا، فأشار الى ذلك بقوله أن هذه المقالة كانت «في بدئها غير نصيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليّين. قال (واصل): ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت الهين»[1].

هكذا كان تعليل المسألة في عهد واصل وهو كما لاحظ الشهرستاني كان تعليلا أوليا نعني أنه كان يعوزه التحليل الفلسفي الذي جاء به بعد ذلك مفكّرون آخرون.

فضلا عن الأثر الفلسفي هناك أثر آخر واضح المعالم يجب أن لا نغفله هو الأثر المسيحي. فالاحتكاك الاسلامي المسيحي لا يمكن أن يكون قد مضى دون أن يترك بصماته خاصة اذا علمنا أن كتاب «الايمان الأرثوذكسي» ليوحنّا الدمشقي كان «أثره قد نفذ الى الغرب البعيد أفلا يكون من المستغرب الا يتأثر به العرب المسلمون الذين كان الدمشقي يعايشهم ويتعاون معهم ويتكلّم لغتهم»[2].

فالقديس يوحنا الدمشقي مثلا يذكر «الجبرية» على أنها ليست سوى عقيدة اسلامية، والنمط الذي يسير عليه في مناقشته يشبه من كل وجه ذلك الذي يتقيّد به أنصار القدرية في الاسلام. أليس يروى في حديث مأثور: لعلّك أن تبقى بعدي حتى تدرك قوما اشتقّوا قولهم من قول النصارى[3].

وهذا ما يميل اليه بعض المستشرقين منهم دي بور (De Boer) الذي أصرّ على تأثّر المسلمين في صدر الاسلام، بالعقائد المسيحية ولا سيا في مسألة

---

(١) الشهرستاني. الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت. دار المعرفة، لا. ت، ط ١٩٨٢، ٢ م. الجزء الأول. ص ٤٦.

(٢) جار الله. المعتزلة. ص ٣٥.

(٣) الأب جورج قنواتي. المسيحية والحضارة العربية. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. لا ت. ص (٩٧).

القدر[1].

ان هذا المنحى الفلسفي الذي أبرزناه لمدرسة الاعتزال من خلال هذه المقدّمة أمر جدير بالاهتمام خصوصا عندما نعلم أن شخصيّة أبي الهذيل التي اخترناها لتكون موضوع دراستنا هذه، يعود اليها الفضل بأنها كانت «نقطة التحوّل الكبرى من المذهب المعتزلي الأول الساذج الى المذهب المعتزلي الفلسفي القائم على اسس منهجيّة»[2]. ومما يشار اليه أن بدايات التحوّل التي طرأت على المدرسة الاعتزالية للأخذ بهذا المنحى تبدأ مع أبي الهذيل نفسه الذي يعد من أسبق المتكلّمين في الاسلام في «تفتيح موضوعات لم تثر بينهم من قبل»[3]. كالقول بالجزء الذي لا يتجزّأ أو الجوهر الفرد، هذه الموضوعات التي كانت قد بحثت في الفلسفة اليونانية والفلسفة الهندية، فتناولها أبو الهذيل وكوّن له فيها رأيا، وتبعه الناس فيما بعد ينظرون فيها ويوسّعونها ويبدون آراءهم المختلفة.

ان الغاية من هذا البحث هي التفتيش عن تلك الآراء المبعثرة لأبي الهذيل العلاف وتنسيقها في محاولة تركيبية لاستجلاء نظرته الى الامور كافة: فكريّا وكلاميا. فهدفنا يصب في تسليط النور على رجل كان لجهوده الكبيرة ولثقافته الواسعة ولتكوينه الفلسفي كبير الأثر «مما ساعد في وضع اسس الاعتزال»[4].

ان الصعوبات التي تواجه دارس المعتزلة بشكل عام هي قلّة المصادر، فحتى وقت قصير كان كتاب «الانتصار والرد» للخياط يعتبر الوثيقة الوحيدة للدارسين، الى أن أدّى العثور في اليمن بواسطة البعثة المصريّة عام

---

(١) جار الله، المعتزلة، ص (٣٢).

(٢) (علي سامي النشّار. **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**. القاهرة، دار المعارف، الطبعة السابعة ١٩٧٧، ٣ ج، الجزء الأول، ص (٤٤٤).

(٣) أحمد أمين. **ضحى الاسلام**. بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، لا. ت، ٣ ج، الجزء الثالث، ص (١٠٤).

(٤) البير نصري نادر. فلسفة المعتزلة. الاسكندرية، مطبعة دار نشر الثقافة ١٩٥١، ٢ ج، الجزء الأول، ص (١٧).

١٩٥١ برئاسة الدكتور خليل يحي نامي على بعض المخطوطات، وقد ظهر من هذه المجموعة أجزاء متعدّدة من كتاب « المغني في أبواب التوحيد والعدل » للقاضي عبد الجبار الأسد أبادي المتوفّي عام ٤١٥ هـ، وكتاب « المجموع في المحيط بالتكليف » للمؤلّف نفسه.

هذا الأمر عانيت منه في حين أن المصادر التي بين أيدينا تقول أن للعلاّف كتبا عديدة, لقد حاولت جاهدا أن أتعرّف على هذه الكتب لأجمع منها آراءه، الا أن محاولتي كانت عبثا اذ لا يوجد شيء مما ذكره المؤرّخون.

هذه الصعوبات حدت بي للجوء الى الكتب التي عنيت بذكر آراء الفرق الاسلامية. غير أن أهم الكتب التي يمكن أن تعطينا مادة شبه كاملة عن جملة فكر العلاّف هو كتاب « مقالات الاسلاميين » للأشعري، وهو يفيد كثيرا لأنه يمتاز بخاصة أنه يذكر الآراء مجرّدة من غير تعليق ودون نقد حيث يخالف في هذا منهجه كما يظهر من كتبه المشهورة ككتاب « الابانة » مثلا، وهذا ما يشجّع في الاعتماد عليه لأنه يظهر من عباراته النزاهة في نسبة الآراء الى أهلها.

أما كتاب « الانتصار والرد » للخياط فقد كان كما ذكرنا من قبل الى مدّة قريبة الوثيقة الوحيدة التي بين أيدينا عن المعتزلة محرّرة بقلم مؤلفه معتزلي. هذا الكتاب كان الاعتماد عليه بتحفّظ وحذر لأنه الّف للرد على ابن الراوندي الذي الّف كتابا أسماه فضيحة المعتزلة.

ومن الكتب المعتزلية والتي تفيد في هذه الدراسة كتاب « **المنية والأمل** » لصاحبه « أحمد بن يحي بن المرتضى » والذي اعتنى بتصحيحه توما ارنلد. هذا الكتاب مهم اذ هو يعطينا فكرة عن شيوخ العلاّف وبعض تلامذته، وكيف أنه يجيد دقيق الكلام وحذقه في المناظرة واستشهاده بالشعر ومناظراته مع « صالح بن عبد القدّوس » هذا الكتاب أيضا اعتمدنا عليه بتحفّظ.

كما اعتمدت في هذه الدراسة على كتاب « **الفرق بين الفرق** » لعبد القاهر البغدادي. وهو من المصادر التي يجب الخشية في التعاطي معها خصوصا

أن صاحبه قد اعتمد في أخذ آراء المعتزلة على كتاب ابن الراوندي المعروف بخصومته اللدودة لفرقة المعتزلة. فالتحامل واضح في كتابه، الا أن ذلك لا يمنعنا من أن نجد فيه بعض الآراء التي يمكن أن يعتمد عليها في معرفة آراء أبي الهذيل.

أما كتاب «الملل والنحل» للشهرستاني فهو من أهم كتب التراث والتي لا يمكن لأي باحث الاستغناء عنها. هذا المصدر ليس متحاملا كتحامل البغدادي على أصحاب الفرق المخالفة للأشاعرة، الا أن صاحبه وقع في أخطاء كثيرة عن الفلسفة اليونانية وتواريخ فلاسفتها ونسبة الأقوال لأصحابها.

أما من المراجع الحديثة والتي لا يمكن الاستغناء عنها فكتاب «المعتزلة» للأستاذ زهدي جار الله، وهو كتاب يعتبر من أدقّ الكتب، وأكثرها موضوعيّة في دراسة المعتزلة. بالإضافة الى ما سبق هناك كتاب «ألبير نصري نادر» المعتزلة فلاسفة الاسلام السابقون» وهو كتاب فيه عرض طيّب لفلاسفة المعتزلة. حاول المؤلّف أن يبيّن فيه أصالتهم العقلية وانهم ممثّلو الفكر الاسلامي الحقيقي.

غير أن كتاب الاستاذ علي مصطفى الغرابي «أبو الهذيل العلاّف أول متكلّم اسلامي تأثر بالفلسفة اليونانية» يعدّ المرجع الوحيد الذي تناول بشكل مستقل شخصية العلافّ حيث يدور محور هذا الكتاب على أن العلاّف هو المعتزلي الأول الذي تأثّرت أبحاثه بالفلسفة اليونانية اذ كان له الأسبقيّة في تطعيم الفكر الاعتزالي بالكثير مما جاءت به الفلسفة.

أما مرجع الدكتور بينس «مذهب الذرّة عند المسلمين» والذي قام بترجمته الى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة فهو من أدقّ الكتب في هذه الناحية. وهو لا غنى عنه لدارس العلاّف. خصوصا أنه أول متكلم نادى بنظريّة الجزء الذي لا يتجزأ. هذا الكتاب يمدنا بالمعلومات الوافية عن هذه الناحية مع اعطاء مقارنة لنظريّة الجزء عند المسلمين مع كل من الهنود واليونان.

اما لجهة تقسيم الكتاب فالبحث يرتكز على أربعة فصول، كما استدعت ضرورة المنهجية التاريخية أن أمهّد لفكر ابي الهذيل بمقدمة عامة.

سأعالج في الفصل الاول سيرة العلاّف الفكرية بجوانبها الذاتية المميّزة، وسأتطرق الى القول في الرجال الذين اتصل بهم. لقد قدّر للعلاّف نظراً للعمر المديد الذي عاشه أن يعاصر روّاد المذاهب الفكرية، وأفذاذ العلماء واشهر الخلفاء العباسيين كالمأمون والمعتصم والواثق. كما سأشير في هذا الفصل الى ثقافته الواسعة، وسأتعرض للمناظرات التي جرت بينه وبين خصومه. وقد استدللت من هذه الابحاث والمناقشات على طبيعة منهجية أبي الهذيل وخصائصها.

بعد هذا الفصل التمهيدي سأشرع بتناول الابحاث الالهية عند العلاّف تلك التي تحدّث فيها عن الذات والصفات بآراء تميّز بها عن سائر المعتزلة، كما أشرت الى رأيه في سكون اهل الجنة، وان حركات اهل الخلدين تنقطع فيصيرون الى سكون دائم فضلاً عن الحديث عن القدرة وفعل الأصلح، فاذا كانت القدرة هي الذات، والذات هي الكمال النهائي فلا يصدر عن الذات الا ما هو أكمل.

والسؤال المطروح هنا هل يستطيع الله فعل ما هو دون؟ وجواب العلاّف ان الله يستطيع فعل ذلك ولكنه لا يفعل.

حتى اذا شارف الفصل الثاني على نهايته كانت لنا وقفة مع موضوع «الكلام». لقد أنكر المعتزلة جميعاً «قدم الكلام» فالكلام عندهم حادث، ومن هنا نشأت فكرة خلق القرآن والعلاّف يقول إن القرآن عرض وإنه يوجد في اماكن ثلاثة.

أما في الفصل الثالث فسأركز البحث على نقطة في غاية الأهمية بالنسبة الى الفكر الاسلامي وهي المنحى الطبيعي عند أبي الهذيل.

فأبو الهذيل هو اول متكلم اسلامي قال بنظرية الجزء أو الجوهر الفرد. كما

حاولت معرفة المصادر التي استقى منها العلاّف حتى وضع نظريته في الجزء، تلك النظرية التي تدعم الاعتقاد بقدم الله وحدوث العالم وبشمولية علم الله وقدرته غير المتناهيتين للموجودات الجزئية المتناهية كلها، ولتفسير العلاقة بين الله والعالم. وعرّجت في هذا الفصل على مختلف القضايا التي اطلق عليها المتكلمون اسم دقيق الكلام مثل الكمون، والعرض، والطفرة والجوهر، الخ...

كما أن بحث أبي الهذيل في الحركة يشكّل بحثًا متقدماً جداً عند طائفة المتكلمين، فقد استدلّ العلاّف على حدوث العالم بواسطة الحركة.

أما الفصل الرابع والأخير فهو مخصص للبحث في المسألة الانسانية وفيها تحدّث العلاّف عن الانسان فعرّفه بأنه « الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان » كما قال إن البلوغ لا يكون الا بكمال العقل. وثبّت العلاّف الحواس الخمس، وقال إنها اعراض غير البدن وإن كل حاسة خلاف الأخرى. بعد ذلك سأنتقل الى معالجة موضوع الاستطاعة. ما معنى الاستطاعة؟ هل تبقى ام لا؟ وستكون لنا في نهاية هذا الفصل وقفة مع مسألة التولّد عند المعتزلة كنتيجة منطقية لمذهبهم القائل بالاختيار.

بعد عرض هذه الجوانب كلها سنحاول تلمّس المكانة التي يمكن أن يتبوأها العلاّف في تاريخ الفكر الاسلامي وبخاصة في ميدان علم الكلام.

سيرة العلاّف الفكريّة

١) التعريف بأبي الهذيل العلاّف:

هو ابو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله مكحول العبدي، المعروف بالعلاّف المتكلّم، كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم، وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات، وهو مولى عبد القيس[1].

أما ابن المرتضى فيرى أنه لقب بالعلاّف « لأن داره بالبصرة كانت في العلافين وهذا كما قيل أبو سلمة الحذاء وأبو سعيد المقبري »[2].

هذا الرأي يرفضه الأستاذ علي سامي النشّار ويخطئه لأن المعتزلة حسب رأيه لقّبت « بأسماء الصنائع التي كانوا يقومون بها، وهي دليل على أصلهم غير العربي »[3].

---

(١) ابن خلكان، أبو العبّاس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق د. احسان عباس. بيروت، دار الثقافة، لا. ت٨ج، الجزء الرابع، ص (٢٦٥).

(٢) (ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. **المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**. تصحيح توما ارنلد، بيروت، دار صادر، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر اباد ١٣١٦ هـ، ص (٢٥).

(٣) علي سامي النشّار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ١، ص (٤٤٣).

وليس فيما بين أيدينا من اخبار الرجل ما يعرّفنا بنشأته ولا بأسرته لأن كتب السير والتراجم قد أغفلت الحديث عن هذه النواحي من حياة الرجل. أما **ولادته** فهي موضع جدل واختلاف بين المؤرّخين، فالخياط يقول: «ولد سنة احدى وثلاثين ومائة»[1] في حين أن البلخي يرى أنه «ولد في سنة أربع وثلاثين ومائة»[2].

أما ابن النديم فيورد التاريخين السابقين كما يورد هذه الرواية «وسئل أبو الهذيل عن مولده فقال: ولدت سنة خمس وثلاثين ومائة (للهجرة).

وقال في وقت آخر وقد سئل عن ذلك، أخبرني أبواي أن ابراهيم بن عبد الله بن حسن قتل وأنا ابن عشر سنين. وقتل ابراهيم سنة خمس وأربعين فدل قول ابي الهذيل على أن مولده سنة خمس وثلاثين ومائة»[3].

هذا عن ولادته، أما وفاته فقد كانت هي أيضاً موضع لغط، واختلفت التواريخ حولها فمن قائل «انه توفي في أول أيام المتوكّل سنة خمس وثلاثين ومائتين وسنّه مائة سنة»[4]، الى قائل آخر انه «مات وهو ابن مائة وخمسين سنة ذكره القاضي عن محمد بن زكريا الغيلاني، وذكر الغيلاني في كتاب المشايخ أن عمره مائة سنة وقيل مائة وخمس»[5].

أما أبو العيناء فقد قال: توفي أبو الهذيل بسرمرى سنة ست وعشرين ومائتين. وكانت سنّه مائة سنة وأربع سنين[6].

---

(١) الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي العلوي، أمالي المرتضى. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت، دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٦٧، ٢ ج، الجزء الأول، ص (١٧٨).

(٢) م. ن. ج ١، ص (١٧٨).

(٣) ابن النديم. الفهرست. تحقيق رضا ـ تجدد. طهران ١٩٧١، لا. م، ص (٢٠٤).

(٤) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، ج ١، ص (١٧٨).

(٥) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص (٢٨).

(٦) ابن النديم، الفهرست، ص (٢٠٤).

الا أن هناك من يقول بأنه توفّي أيام الواثق وقد جلس الخليفة نفسه في مجلس التعزية، هذا الأمر ان دلّ على شيء فانما يدلّ على مكانة الرجل وحظوته ومدى تقدير الخليفة له.

«قال ابن يزداذ في كتاب المصابيح قال حدّثني أبو بكر الزبيري قال كنت بسر من رأى لما مات أبو الهذيل فجلس الواثق في مجلس التعزية وهذا يدلّ أنه مات أيام الواثق»[1].

اذن يستنتج من كل ما تقدّم أن أبا الهذيل العلاّف قد عمّر طويلا وهذا ما أجمعت عليه مختلف المصادر، والتي تدلّ دلالة قاطعة انه ناهز المائة سنة من العمر.

ومما يروى عنه أنه أصيب بخرف في أواخر عمره، الا أنه كان لا يذهب عليه أصول المذهب. ولكنه ضعف عن مناهضة المناظرين، وحجاج المخالفين، وضعف خاطره[2].

وينفرد ابن النديم عن سائر المؤرّخين بأن كان لأبي الهذيل ولد اسمه الهذيل وكان متكلّما ولا كتاب له[3]، هذا الخبر الذي أورده لنا صاحب الفهرست عن أن الهذيل كان متكلّما يجب التوقف عنده لأننا لم نسمع بمثل هذا الاسم عند سائر طبقات المعتزلة.

٢ ـ شيوخه:

حدّثنا أبو يعلى زرقان، واسمه محمد بن شداد صاحب أبي الهذيل، قال: حدّثنا أبو الهذيل العلاّف، محمد بن الهذيل، قال: أخذت هذا الذي أنا عليه

---

(١) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص (٢٨).
(٢) ابن النديم، الفهرست، ص (٢٠٤).
(٣) م. ن، الصفحة نفسها.

من العدل والتوحيد، عن عثمان الطويل[1]، وكان معلم ابي الهذيل[2].

قال أبو الهذيل: وأخبرني عثمان أنه أخذه عن واصل بن عطاء، وان واصلا أخذه عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأن عبد الله أخذه من أبيه محمد بن الحنفية، وأن محمدا أخبره أنه أخذه عن أبيه الامام عليّ عليه السلام[3].

ومن شيوخه أيضا نذكر أنه عندما «ذهب الى بغداد تتلمذ لبشر بن سعيد ولعثمان الزعفراني تلميذي واصل بن عطاء وأخذ عنهما الاعتزال»[4].

الا أنه من الثابت أنه لم يلق واصلا ولا عمرا خصوصا عندما نعلم أن واصلاً توفي سنة احدى وثلاثين ومائة للهجرة، وعمرو بن عبيد كانت وفاته سنة أربع وأربعين ومائة للهجرة.

هنا لا بدّ من طرح بعض الأسئلة: هل درس العلاّف الفلسفة من مشايخه؟ أو هل تدارس هؤلاء المشايخ فلسفة اليونان أو غيرها؟ أم أنه درسها خلال اطلاعه في الكتب المترجمة؟

حول كل هذه الأسئلة يجيب الدكتور علي سامي النشّار حيث يقول:

---

(١) هو عثمان بن خالد الطويل وكنيته أبو عمرو، وهو استاذ أبي الهذيل وله في الفضل والعلم منزلة لا تخفى. وهو الذي بعثه واصل الى أرمينيا. فقال عثمان يا أبا حذيفة ان رأيت أن ترسل غيري فأشاطره جميع ما أملك حتى اعطيه فرد نعالي، فقال يا طويل اخرج فلعلّ الله أن ينفعك فخرج للتجارة فأصابماية ألف وأجابه الخلق.
وروى عن عثمان الطويل قال لقيت قتاده فقال ما حبسك عنا لعل هؤلاء المعتزلة حبستك عنا، قلت نعم حديث رويته أنت عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: ما هو، قال: رويت أن النبي صلّى الله عليه وسلّم، قال ستفترق امّتي على فرق خيرها وابرها المعتزلة.
انظر ابن المرتضى، المنية والأمل، ص (٢٠).

(٢) حول هذا الموضوع راجع:
Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition. Tome I, Page 131.

(٣) ابن النديم، الفهرست، ص (٢٠٢).

(٤) البير نادر، **فلسفة المعتزلة** ـ مرجع سابق، ج ١، ص (١٦).

«انني ارجّح أن هؤلاء التلاميذ القدامى لواصل وعمرو عرفوا الكثير عن المذاهب الثنوية ونحن نعلم أن البعض منهم سافر الى البلاد الايرانية وأرمينيا لهداية أهلها الى الاسلام. ولكن من المحتمل أيضا أن يكون العلاّف درس الفلسفة اليونانية عن طريق الترجمات واتصل بأهلها، أي اتصل بالتراجمة ونحن نعلم أنه قد دعي للجدال أمام المأمون، وكانت مجالس المأمون مجالس فلسفة، وفي رحابه عاش التراجمة»[1].

٣ ـ تلامذته:

لقد أخرج لنا أبو الهذيل العلاّف عدّة شخصيّات معتزلية لعبت دورا مهمّا ونشطا في توطيد ونشر الفكر الاعتزالي.

, الا أن أهم الشخصيّات المعتزلية على الاطلاق التي تتلمذت على يديّ أبي الهذيل المعتزلي الكبير ابراهيم بن سيار **النظام**[2].

---

(١) النشّار، **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**، ج ١، ص (٤٤٤).

(٢) أبو اسحق ابراهيم بن سيار **النظام** (١٦٠ هـ ـ ٢٢١ هـ = ٧٧٥ م ـ ٨٤٦ م) ولد في البصرة حوالي عام ١٦٠ هـ. كان مواليا للزياديين في البصرة.

بدأ فقيرا وكان ينظّم الخرز، وتتلمذ لخاله ابي الهذيل وعنه أخذ اصول الاعتزال وكان يستصحبه في تنقّلاته ويحضر مجالسه ويستمع الى مناظراته. كان متكلّما شاعرا أديبا. وكان يتعشّق أبا نواس وله فيه عدّة مقاطعات واياه عني ابو نواس بقوله:

فقل لمن يدّعي في العلم فلسفة ذكرت شيئا وغابت عنك أشياء.

وذهب في شعره مذهب الكلام الفلسفي. وكان مع ذلك حسن البلاغة، مليح الألفاظ جيّد الترسل. عاشر المانوية في صباه ثم ملاحدة الفلاسفة لا سيا هشام بن الحكم الرافضي وقرأ كتب الفلاسفة فكان ملمّا بجميع الأقوال المضادة للاعتزال، دعاه المأمون الى مجلسه وناظر العلماء.

من مصنفاته: كتاب الذرّة. كتاب في الحركة. الرد على المانوية. كتاب العالم. كتاب في التوحيد.

انظر: ابن النديم، الفهرست، ص (٢٠٦) وألبير نادر، فلسفة المعتزلة ج ١، ص ١٩ ـ ٢٠.

ومن أهم تلامذة ابي الهذيل العلاّف أيضا «أبو يعقوب بن عبد الله بن اسحاق الشحام»[1]، واليه انتهت رياسة المعتزلة في البصرة في وقته وله كتب في الرد على المخالفين وفي تفسير القرآن وكان من أحذق الناس في الجدل.

ثم «أبو علي بن قائد الأسواري»[2]، وكان من أصحاب أبي الهذيل وأعلمهم. ويذكر من تلامذة أبي الهذيل «عيسى بن الهيثم الصوفي[3]، وعبد الله الدبّاغ وكذلك يحي بن بشر الأرجائي»[4].

وكان أيضا الوزير (القاضي) ابن ابي دؤاد من تلامذته[5].

---

(١) أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحاق **الشحام** (١٥٣ هـ - ٢٣٣ هـ) أصله من البصرة وكان أحدث تلامذة أبي الهذيل. استخدمه القاضي ابن ابي دؤاد في عهد الواثق. وفي بغداد اطلع على الثقافة اليونانية اذ طالع الترجمات التي كانت تكتب في بيت الحكمة. **كان أول معتزلي أحدث القول بالعدم**. كان استاذا لأبي علي الجبائي. لا نعرف شيئا عن مصنّفاته. ولكن لما كان يدافع بشدّة عن قوله بالعدم صونا للتوحيد فمن المحتمل أن تكون مصنّفاته خاصة بهذا الموضوع.
انظر: **فلسفة المعتزلة**، ج ١، ص (٢٣).

(٢) هو أبو علي عمرو بن **قائد الأسواري**. من كبار المتكلّمين من أهل البصرة، وكان منقطعا الى محمد بن سليمان بن علي الهاشمي. وهو من الأساورة لقي عمرو بن عبيد، وأخذ عنه وله مع عمرو مناظرات. تردّد على حلقة أبي الهذيل، تعمّق في مسألة قدرة الله وتوفّي بعد المائتين للهجرة بشيء يسير.
ابن النديم، الفهرست، ص (٢٠٥).

(٣) هو أبو موسى عيسى **بن الهيثم**. من جلّة المعتزلة كان ثم خلّط، وعنه أخذ ابن الروندي، توفي سنة خمس وأربعين ومائتين.
ابن النديم، الفهرست، ص (٢١٦).

(٤) **ابن المرتضى**، المنية والأمل، ص (٤٠) و(٤٤) و(٤٥).

(٥) **أحمد بن أبي دؤاد** (١٦٠ هـ - ٢٤٠ هـ). أصله عربي من أياد. ولد في البصرة عام ١٦٠ هـ. من أفاضل المعتزلة وممن جرّد في اظهار المذهب والذّب عن أهله، والعناية به. اعجب المأمون بعقله وحسن منطقة فقرّبه وأصبح ذا نفوذ كبير في قصره وكان في وصيّة المأمون للمعتصم:
«وأبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد **لا يفارقك الشركة في المشورة في كل أمرك** فأنه

ومن تلامذته أخيرا «أبو الفضل جعفر بن حرب الهمداني»[1] الذي درس الكلام في البصرة على أبي الهذيل العلاّف ثم درس في بغداد على أبي موسى المردار.

٤ ـ كتبه:

يحكي ابن المرتضي عن يحي بن بشر أن لأبي الهذيل ستّين كتابا في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله[2]، الا أن ابن المرتضى لا يذكر لنا أسماء هذه الكتب ولا يعطينا أية معلومات اخرى.

ثم يحكي ابن خلكان أن لأبي الهذيل كتابا يعرف «بميلاس» وكان ميلاس

= موضع ذلك ولا تتخذن بعدي وزيرا». فلمّا ولّي المعتصم جعل ابن ابي دؤاد قاضي القضاة مكان يحيى بن أكثم. وكان كذلك قاضي القضاة في أيام الواثق فلما ولّي المتوكل اصيب بالفالج وأفل نجمه.
توفي أحمد ابن دؤاد سنة أربعين ومائتين ولا نعرف له مصنّفا ولا كتابا. انظر الفهرست، ص (٢١٢) وفلسفة المعتزلة، ج ١، ص (٢٩).

(١) هو أبو الفضل جعفر بن حرب الهمداني من همدان. انتهت اليه الرياسة في وقته. وكان زاهدا عفيفا ورعا ناسكا.
درس الكلام في البصرة على أبي الهذيل العلاّف ثم درس في بغداد على أبي موسى المردار.
كان أبوه من أصحاب السلطان خلف له ثروة من ضياع ومال فتجرد جعفر عنها. كان يحضر مجلس الواثق للمناظرة. كان المردار وتلميذاه الجعفران يمثّلان في بغداد زعماء المعتزلة والعلاقة كانت وثيقة بينهم تذكّرنا بالعلاقة التي كانت موجودة بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد. ان زهد المردار وتلميذيه ساعد كثيرا على انتشار الاعتزال في بغداد.
توفي جعفر سنة ست وثلاثين ومائتين وله من العمر تسع وخمسون سنة. له من الكتب، كتاب متشابه القرآن، كتاب الاستقصاء كتاب الأصول. كتاب الرد على أصحاب الطبائع.
ومن مصنّفاته أيضا: توبيخ أبي الهذيل في كلامه في المتناهي وكتاب المسائل في النعيم.
الفهرست، ص (٢١٣) وفلسفة المعتزلة، ج ١، ص (٣١).

(٢) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص (٢٥)

مجوسيّا فأسلم، وكان سبب اسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل المذكور وجماعة من الثنوية فقطعهم أبو الهذيل، فأسلم ميلاس عند ذلك[١]. ويذكر الملطي أن العلاّف «وضع من الكتب ألفا ومائتين صنف يرد فيها على المخالفين وينقض كتبهم»[٢].

أما أبو المعين النسفي في بحر الكلام ٥٧ و، مخطوط دار الكتب فيذكر أن «أبا الهذيل صنّف لهم (أي للمعتزلة) كتابين وبيّن مذهبهم وجمع علومهم وسميّ ذلك الخمسة الأصول، وكلّما رأوا رجلا قالوا له هل قرأت الأصول الخمسة فان قال نعم عرفوا انه على مذهبهم»[٣].

ومن الأسماء التي ينسب اليها كتابا بهذا الأسم الامام القاسم بن ابراهيم الرسي[٤] (وهو من أئمّة الزيدية ومتوفي سنة ٢٤٦ هـ) اذ توجد له رسالة

---

(١) ابن خلكان، **وفيّات الأعيان**، ج ٤، ص (٢٦٦). وابن النديم، **الفهرست** ص. (٢٠٤).

(٢) النشّار، نشأة الفكر في الاسلام، ج١، ص (٤٤٦).

(٣) القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**. تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، مطبعة الاستقلال الكبرى، ط١، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م، ص (٢٦).

(٤) هو أبو محمد القاسم بن ابراهيم بن اسماعيل، بن الحسن المثنى، الحسين، العلوي، الشهير بالرسي (١٦٩ - ٢٤٦ هـ)... متكلّم، وفقية وشاعر ومن أئمّة الزيدية. نشأ بالمدينة، وسكن جبال «قدس»، بأطرافها... وهو شقيق الامام الزيدي الثائر: محمد بن ابراهيم بن اسماعيل المعروف بابن طباطبا (١٩٩ هـ - ٨١٥ م) الذي ثار بالكوفة، على عهد المأمون العباسي.

وبعد وفاة ابن طباطبا نهض القاسم الرسي بأمر الدعوة العلوية، وتمت له البيعة والنهوض بأمر الثورة سنة ٢٢٠ هـ، ولقد سمّيت البيعة له «بالبيعة الجامعة»، وذلك لاجتماع وجوه أهل البيت من نسل الامام علي بن أبي طالب على البيعة له. وكان ذلك على عهد المعتصم العباسي (٢١٨ - ٢٢٧ هـ).

وقبل عقد البيعة بالامامة وظهور أمره، كان مختفيا عن أعين بني العباس، يمارس الدعوة سرّا، ولقد ظلّ مختفيا بمصر عشر سنين، والخليفة المأمون يجد في طلبه، وعامله على مصر: عبد الله بن ظاهر يوالي البحث عنه.

وفي كتب الطبقات عند الزيدية يصفون القاسم الرسي بأنه «نجم آل رسول الله وفقيههم

صغيرة أيضا بأسم «العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الواحد الحميد»، ومنهم جعفر بن حرب الذي ذكر له صاحب المنية والأمل كتابا بأسم «الأصول الخمسة»[1].

ويذكر عبد القاهر البغدادي في موضع الحديث عن النظام انه قد قال بتكفيره أكثر شيوخ المعتزلة منهم أبو الهذيل العلاّف فانه قد قال بتكفيره في كتابه المعروف بالرد على النظام، وفي كتابه عليه في الأعراض، والانسان، والجزء الذي لا يتجزأ[2].

أما ابن النديم في الفهرست تحقيق (رضا ـ تجدد) فينفرد عن سائر المؤرخين باعطائنا ثبتا تفصيليا بأسماء الكتب المنسوبة الى أبي الهذيل العلاّف والتي بلغ عددها الخمسين.

هذه الكتب يمكن تقسيمها من حيث الموضوع الى فرعين كبيرين:

١) سلسلة كتب الردود.

٢) كتب عرضت لنظرياته في علم الكلام والمنحى الاعتزالي.

بالنسبة لكتب الردود نستطيع تقسيمها الى ثلاث فئات:

أ ـ كتب الرد على المبتدعة ككتاب على السوفسطائية، وكتاب على المجوس، وكتاب الحجة على الملحدين، وكتاب على الثنوية.

= وعالمهم المبرّز في أصناف العلوم، ومن يضرب به المثل في الزهد والعلم...» وهو امام فرقة من الزيدية اشتهرت ب«القاسمية» نسبة اليه... وكان القاسم الرسي، مثله في ذلك مثل كل الزيدية، يرون رأي المعتزلة في الأصول الخمسة، التي تكون «نظرية المعتزلة» ولقد ألف وصنّف العديد من الكتب والرسائل.
انظر محمد عمارة، التراث في ضوء العقل، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ وكذلك:
Laoust, Henri. **Les Schismes dans l'Islam.** Paris (Payot) 1983, p.94-95.

(١) القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص(٤٤٦).

(٢) عبد القاهر بن محمد البغدادي (٤٢٩ هـ). الفرق بين الفرق تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت، دار المعرفة، لا. مط، لا. ت، ص (١٣٢).

ب ـ كتب الرد على الاسلاميين ونستطيع تقسيمها الى فئتين:

١) كتب الرد على الخصوم من المعتزلة ككتاب التوليد على النظام، وكتاب الحد على ابراهيم، وكتاب على النظام في تجويز القدرة على الظلم، وكتاب على النظام في خلق الشيء وجوابه عنه، وكتاب على النظام في الانسان وكتاب الظفر على ابراهيم.

٢) كتب الرد على الخصوم خارج الاعتزال نذكر منها كتاب الامامة على هشام (ابن الحكم)، وكتاب على أبي شمّر في الارجاء، وكتاب على ضرّار (بن عمرو) في قوله أن الله يغضب من فعله، وكتاب المخلوق على حفص الفرد، وكتاب الرد على الغيلانية في الارجاء، وكتاب على حفص الفرد في فعل ويفعل، وكتاب الرد على القدرية والمجبّرة، وكتاب على ضرار وجهم وأبي حنيفة في المخلوق وكتاب جواب القبّائي وكتاب على من قال بتعذيب الأطفال (المقصود هنا الخوارج) ، وكتاب على أهل أصحاب الحديث في التشبيه.

ج) كتب الرد على أهل الكتاب وتقسم قسمين:

١) كتب الرد على اليهود مثل كتاب على اليهود.

٢) كتب الرد على النصارى، ككتاب على النصارى وكتاب على عمار النصراني[1]. في الرد على النصارى.

---

(١) نسطوري. ذكره أبو اسحاق بن العسّال في كتابه «مجموع أصول الدين». له من الكتب:
١) كتاب البرهان في الدين على سياقة التدبير الالهي.
٢) كتاب المسائل والأجوبة. أربع مقالات تعالج المسائل الآتية:
أ) قدم ووحدة الخالق: ٢٨ مسألة.
ب) صحة الأناجيل وكيف تتفق ووجود الله: ١٤ مسألة.
ج) الثالوث الأقدس: ٩ مسائل.
د) الانسان: ٥١ مسألة.
انظر: الأب قنواتي، المسيحية والحضارة العربية، ص (٢٤٤).

أما كتب عرض النظريات فهي تقسم بدورها قسمين:

أ) الكتب التي عرضت النظريات الخاصة بالعلاّف في الاعتزال نذكر منها كتاب طاعة لا يراد الله بها، وكتاب الحجة، وكتاب مسايل في الحركات وغيرها، وكتاب الحركات، وكتاب التفّهم وحركات أهل الجنّة، وكتاب الجواهر والأعراض، وكتاب تثبيت الأعراض، وكتاب الانسان ما هو، وكتاب طول الانسان ولونه وتأليفه، وكتاب في الصوت ما هوُ.

ب) كتب النظريات العامة للتيار الاعتزالي نذكر منها كتاب الوعد والوعيد، وكتاب مقتل غيلان (الدمشقي) ، وكتاب المجالس، وكتاب صفة الله بالعدل ونفي القبيح، وكتاب في صفة الغضب والرضا من الله جلّ ثناؤه، وكتاب السخط والرضا، وكتاب الاستطاعة، وكتاب في خلق الشيء عن الشيء، وكتاب الحوض والشفاعة وعذاب القبر، وكتاب السمع والبصر عملا أم عمل بها، وكتاب علامات صدق الرسول[1].

الا انه كل حال سواء صحّت هذه الروايات أم لم تصّح فانني لم اعثر لأبي الهذيل على مؤلفات، لكن اراءه وردت مبعثرة في ثنايا كتب المقالات. **ويظهر من آراء الرجل انه لم يكن صاحب تآليف وانما كان صاحب مناظرات ومجادلات حول آراء تثار، وأفكار تذكر فيأخذ الرجل اما في ابطالها واما في تصحيحها. وما أسماء هذه الكتب المنسوبة اليه في نظري سوى عناوين عريضة للموضوعات التي كانت مثار الاهتمام في ذلك الوقت.**

(١) كتب الردود

(٢) كتب عرض النظريات

كتب الرد على اصحاب البدع ـ السوفسطائية ـ المجوس ـ الثنوية ـ

كتب الرد على الاسلاميين

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص (٢٠٤).

كتب الرد على اهل الكتاب
النظريات الخاصة بالعلاّف
النظريات العامة للتيار الاعتزالي التي دافع عنها العلاّف
اليهود
النصارى
كتب الرد على الخصوم من المعتزلة
كتب الرد على الخصوم خارج الاعتزال

٥) الجدل عند أبي الهذيل: مناقشاته مع الخصوم.

من المعروف أن لأبي الهذيل العلاّف مناظرات مشهورة مع الفرق الاخرى كاليهود والنصارى والثنوية والمجوس والمجبرة كما كانت له مناقشاته مع بعض المسلمين الذين هم خارج دائرة الاعتزال.

ومما يذكر أنه «كان حسن الجدال قوي الحجة كثير الاستعمال للأدلة والالزامات»[١]، كما **كان يقطع الخصم بأقل كلام**»[٢].

ولنترك الكلام للملطي عدو المعتزلة حيث يقول: «وأبو الهذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم، وكان الخلفاء الثلاثة المأمون والمعتصم والواثق يقدمونه ويعظمونه»[٣].

أ) جدله مع اليهود:

الشريف المرتضي في «أمالي المرتضي» يروي لنا احدى المناظرات التي تمت بين أبي الهذيل العلاّف وبين الرجل اليهودي الذي قدم البصرة وقد قطع عامة متكلميهم. وكيف ان العلاّف وهو ابن الخامس عشرة من عمره استطاع أن يدحض كل ما اتى به الرجل اليهودي وكيف خرج هذا الاخير من البصرة

(١) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج٤، ص (٢٦٥).
(٢) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص (٢٦).
(٣) النشّار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج١، ص(٤٤٣).

هاربا تاركا كل ماله فيها من الاموال.

كما تبيّن لنا هذه المناظرة قدرة العلاّف على تقديم الحجة القوية في مناقشة اليهودية ووضوح عرضه لها بالاضافة الى ان انطلاقة أبي الهذيل العلاّف انطلاقة منطقيّة تعتمد على مقولة المصادرة على المطلوب ، والمطلوب هو اثبات صحّة نبوّة النبي محمد وهو يرمي بهذه الصحة كمبدأ.

« قيل ان أبا الهذيل في حداثته بلغه أن رجلا يهوديا قدم البصرة، وقطع جماعة من متكلّميها، فقال لعمّه: ياعمّ، امض بي الى هذه اليهودي حتى أكلّمه، فقال له عمّه: يا بني، كيف تكلّمه وقد عرفت خبره وانه قطع مشايخ المتكلّمين.

فقال لا بّد من ان تمضي بي اليه، فمضى به قال: فوجدته يقرر الناس على نبوة موسى عليه السلام، فاذا اعترفوا له بها قال: نحن على ما اتفقنا عليه الى ان نجمع على ما تدعونه، فتقدمت اليه، فقلت: أسألك أم تسألني؟ فقال: بل أسألك فقلت: ذاك اليك فقال لي: أتعترف بأن موسى نبي صادق، أم تنكر ذلك فتخالف صاحبك؟ فقلت له: ان كان موسى الذي تسألني عنه هو الذي بشّر بنبيّ عليه السلام، وشهد بنبوّته، وصدقه فهو نبي صادق، وان كان غير من وصفت، فذلك شيطان لا اعترف بنبوّته، فورد عليه ما لم يكن في حسابه. ثم قال لي: أتقول أن التوراة حق؟ فقلت: هذه المسألة تجري مجرى الأولى، ان كانت هذه التوراة التي تسألني عنها هي التي تتضمن البشارة بنبيّ عليه السلام فتلك حق، وان لم تكن كذلك فليست بحق، ولا اقر بها. فبهت وافحم ولم يدر ما يقول، ثم قال لي: أحتاج أن أقول لك شيئا بيني وبينك، فظننت أنه يقول شيئا من الخير، فتقدّمت اليه فسارنّي فقال لي: أمك كذا وكذا، وأم من علّمك - لا يكنى، وقدّراني أثب به، فيقول: وثبوا بي، وشغبوا عليّ، فأقبلت على من كان في المجلس فقلت: أعزكم الله، ألستم قد وقفتم على سؤاله إياي، وعلى جوابي إياه؟ قالوا: بلى، قلت: أفليس عليه أن يرد جوابي أيضا؟ قالوا: بلى، قلت لهم: فانه لما سارني شتمني بالشتم الذي

يوجب الحدّ، وشتم من علّمني، وانما قدّرانني أثب عليه، فيدعي اننا واثبناه وشغبنا عليه، وقد عرفتكم شأنه بعد الانقطاع، فانصروني فأخذته الأيدي من كل جهة، فخرج هاربا من البصرة[1].

اذا، لقد فهم العلاّف الجدل بمعنى المناظرة أو النقاش الذي يدور بين شخصين يمثلان أفكارا متناقضة، ولهذا بنى جدله على مبدأ التناقض واستخدمه وسيلة للكشف عن الحقيقة وذلك بإحتكاك الآراء بعضها بالبعض الآخر.

ب ـ جدله مع أهل البدع: الزنادقة والثنوية والمجوس:

حاول المعتزلة بذكائهم وفطنتهم العقلية الرصينة أن يفنّدوا عقائد الثنوية والمجوس ويبرهنوا منطقيّا على تناقض أفكار كل منها وتداعيها. لقد بدأ واصل بن عطاء حملته على الفكر الثنوي ونظرياته في وقت كانت صلة رثيقة تربطه بالشاعر صالح بن عبد القدوس وحلقته باديء الاءمر، ولكن خلافا ما لبث أن نشب بين الفريقين[2]، فاذا بالنضال ضد تأثير المانوية يصبح في جملة هموم رجالات المعتزلة، وقد تبدي ذلك في المرحلة الأولى لحركة الاعتزال.

لقد عبّر واصل عن مرحلة المواجهة في كتابه « الألف مسألة » في تفنيد المانوية وآرائها ادراكا للمهمة الخطيرة التي تقوم بها الثنوية ودورها التخريبي في الفكر الاسلامي.

وقد اشتّد الصراع بين الحركة الاعتزالية والزندقة في القرنين الثاني والثالث الهجري، « فقد وقف عمرو بن عبيد من عبد الكريم ابن ابي العوجاء

---

(١) الشريف المرتضي، أمالي المرتضي، ج١، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢) عبد الستار الراوي. **العقل والحرية**. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص (٢٢٨).

المتهم بالزندقة والالحاد متصدّيا له بالمناظرة والحوار »[1].

وقد أصبحت مهمّة التصدي للثنائية وفكرها تقليدا للحركة الاعتزالية في تعزيز الثقافة الاسلامية وابطال حجج خصومها. فقد تولّى أبو الهذيل العلاّف مناظرة الخصوم في جبهات متعدّدة نظرا لدرايته وخبرته بالمقالات والأديان. فقد عرف عنه أن ميلاس المجوسي أسلم على يديه، ووضع في محاوراته معه كتابا باسمه وازاء شهرته الواسعة في مناظرة الخصوم ومحاجة المخالفين قال عنه المبرّد « ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة شهدته في مجلس[2].

ومناظراته مع المجوس والثنوية معروفة قيل انه يقطعهم بأقل كلام وانه أسلم على يديه زيادة على ثلاثة آلاف رجل.

وكان قد ناظر صالح بن عبد القدوس[3]، وألزمه الحجة مرارا، ومن مناظراته معه ما يرى أنه مات ابن لصالح فجزع عليه، ووافاه أبو الهذيل كالمتوجع له فرآه خرفا، فقال له أبو الهذيل، لاأعرف لجزعك عليه وجها، اذ كان الانسان عندك كالزرع.

قال صالح يا أبا الهذيل، انما اجزع عليه لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك، فقال له كتاب الشكوك ما هو يا صالح. قال: هو كتاب وضعته ومن قرأه يشك فيما كان حتى يتوهم انه لم يكن. وما لم يكن حتى يتوهم انه قد كان. قال له ابو الهذيل: فشك أنت في موت ابنك واعمل على أنه لم يمت، وان

---

(١) عبد الستار الراوي، م. س، ص (٢٢٩).

(٢) ابن المرتضي، المنية والأمل، ص (٢٦).

(٣) هو أبو الفضل صالح بن عبد القدوس البصري مولي الأزد، أحد الشعراء، اتهمه المهدي بالزندقة فأمر بحمله، فأحضر، فلما خاطبه أعجب بغزارة أدبه وعلمه وبراعته وحسن بيانه وكثرة حكمته فأمر بتخلية سبيله.

كان قد مات. وشك أيضا في انه قد قرأ كتاب الشكوك وان كان لم يقرأه[1].

وللعلاّف مناظرة اخرى مع ابن عبد القدوس لما قال في العالم انه من أصلين قديمين نور وظلمة كانا متباينين فامتزجا فقال أبو الهذيل فامتزاجهما أهو هما أم غيرهما قال بل أقول هو هما فالزمه ان يكونا ممتزجين متباينين اذا لم يكن هناك معنى غيرهما ولم يرجع ذلك الا اليهما فانقطع وانشأ يقول:

أبا الهذيل جزاك الله من رجل... فأنت حقا لعمري مفصل جدل[2].

ويخبرنا القاضي عبد الجبّار في شرح الاءحوال الخمسة كيف كان لوقع السؤال الذي أورده أبو الهذيل على أحد الثنوية حتى أعلن هذا الاخير اسلامه ورفضه كل ما يمّت بصلة لمذهب التثنية نظرا لفساده.

يقول أبو الهذيل: «انّا لو قدرنا أن يكون ههنا رجلان دفعا الى ظلمة شديدة ضاع أحدهما بدرّة واستتر الآخر من العدو، فان هذه الظلمة محسنة الى من استتر من العدو، ومسيئة الى من ضاع منه الدرّة. وكذلك إذا طلعت الشمس فان هذا النور محسن الى من ضاع هذه الدرة منه، مسيء الى من استتر عن العدو. وفي هذا فساد مذهبهم»[1].

وتظهر براعة العلاّف الفائقة في المناظرة التي جرت بينه وبين المجوسي، وكيف انه يلزم الغير ويفحمهم بردوده المقنعة والمدعّمة بالحجج المنطقيّة كما تظهر لجدله هنا خاصيّة في غاية الأهمّية هي اعتماده على التوليد والتهكّم. «قال أبو الهذيل: قلت لمجوسي: ما تقول في النار؟ قال: بنت الله، قلت: فالبقر، قال: ملائكة الله، قصّ أجنحتها، وحطّها الى الأرض يحرث عليها،

---

(١) ابن النديم، الفهرست، ص (٢٠٤) كذلك ابن خلكان، وفيّات الأعيان ج٤، ص (٢٦٥).

(٢) ابن المرتضي، المنية والأمل، ص (٢٧).

(٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص (٢٨٩).

فقلت: فالماء، قال: نور الله قلت: فما الجوع والعطش؟ قال: فقر الشيطان وفاقته، قلت: فمن يحمل الأرض؟ قال: بهمن الملك، قلت فما في الدنيا شر من المجوس أخذوا ملائكة الله فذبحوها ثم غسلوها بنور الله، ثم شووها ببنت الله، ثم دفعوها الى فقر الشيطان وفاقته ثم سلخوها على رأس بهمن الملك أعز ملائكة الله: فانقطع المجوسي وخجل مما لزمه»[1].

وهكذا نجد أبا الهذيل مغرما بالجدل يجادل جميع الطوائف من يهود ومجوس وثنوية وكذلك المخالفين له من فرق المسلمين. ولقد بعد صيته في هذا حتى رحل له العلماء من الاقطار الاخرى، فابن النديم يخبرنا ان حفص الفرد من المجبّرة وهو من أكابرهم، وكان من أهل مصر، قدم البصرة فسمع بأبي الهذيل واجتمع معه وناظره فقطعه أبو الهذيل[2].

فضلا عما تقدّم كانت للعلاّف ايضا جولات مع هشام بن الحكم[3].

لكل هذا اختاره المأمون ليكون رئيس مجلس مناظراته، قال ابن قتيبة الدينوري **وعقد المأمون المجالس في خلافته للمناظرة في الأديان والمقالات**، وكان استاذه فيها أبا الهذيل محمد بن الهذيل العلاّف. ويكفي هذا دليلا على شهرته العلمية وسعة اطلاعه ومعرفته بآراء الأمم الاخرى ودياناتهم ومعرفته بطرق الجدل لأننا نعرف قوة المأمون العلميّة وهو لا يضع ثقته الا

---

(١) الشريف المرتضي، أمالي المرتضي، ج١، ص (١٨١).

(٢) ابن النديم، الفهرست، ص (٢٢٩).

(٣) هو ابو محمد **هشام بن الحكم**، مولى بني شيبان، كوفي تحول الى بغداد من الكوفة. من أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام، من متكلّمي الشيعة، **ممن فتق الكلام في الامامة، وهذب المذهب بالنظر**. وكان حاذقا بصناعة الكلام حاضر الجواب. **وكان منقطعا الى يحي بن خالد البرمكي، وكان القيّم بمجالس كلامه ونظره**. وكان ينزل الكرخ من مدينة السلام.

توفي بعد نكبة البرامكة بمديدة مستترا. وقيل في خلافة المأمون. من كتبه: كتاب الامامة وكتاب الدلالات على حدث الأشياء وكتاب الميزان وغيرها.

انظر: ابن النديم، الفهرست، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

في رجل يكون كفوءا لهذا[1].

٦ ـ اسلوب العلاّف وبلاغته:

ليس هناك أدنى شك في أن أبا الهذيل العلاّف كان يتقن اللغة العربية اتقانا كاملا، وانه كان يتذوقّها، مثله في ذلك مثل رفاقه المعتزلة. فضلا عن ذلك قدرته الفائقة على الاستشهاد بالشعر مع خصومه.

أ) قدرته على استعمال اللغة:

يذكر ابن خلكان في «وفيّات الأعيان» انه «اجتمع عند يحيي بن خالد البرمكي جماعة من أرباب الكلام، فسألهم عن حقيقة العشق فتكلّم كل واحد بشيء وكان ابو الهذيل المذكور في جملتهم، فقال أيها الوزير، العشق يختم على النواظر ويطبع على الأفئدة، مرتعه في الأجسام ومشرعه في الأكباد وصاحبه متصرّف الظنون متفنن الأوهام، لا يصفو له مرجو ولا يسلم له موعود، تسرع اليه النوائب. وهو جرعة من نقيع الموت ونقع من حياض الثكل، غير انه من أريحية تكون في الطبع وطلاوة توجد في الشمائل. وصاحبه جواد لا يصغي الى داعية المنع ولا يصيخ لنازع العذل»[2].

ويظهر من هذا النص قوة الاسلوب الأدبي عند ابي الهذيل ظهورا بيّنا تنبئنا به بدون جهد هذه الطلاوة في السرد الذي اتبع في تعريفه (العشق) اسلوب المتكلّمين من وصف العوارض التي تظهر على العاشق والوصول الى نتيجة مفادها أن هذه العوارض تؤدّي الى ترسّخ العشق في طبع العاشق حتى يبعده عن إعمال العقل ويمنعه من سماع مخالفيه وقد جاءت جمله اخبارية بكاملها.

---

(١) الغرابي، العلاّف أول متكلّم اسلامي تأثر بالفلسفة، ص (١٩).

(٢) ابن خلّكان، وفيّات الأعيان، ج٤، ص (٢٦٦).

ويظهر التكّمن في اسلوب أبي الهذيل فيما يلي:

١) لقد وازن جمله موازنة تركيبيّة، هذه الموازنة أدّت الى نغم موسيقي رشح من خلال استعماله لكلمات جاءت على وزن واحد (يختم، يطبع - مرتعه - مشرعه - الأكباد - الأجسام - متصرّف، متفنّن، الخ...)

٢) ويظهر انه قد ابتعد عن السجع فيما أورد مع محافظته على الموسيقى الداخلية الظاهرة للنص في زمن كان كثير من الأدباء يحاولون استعمال السجع كتحسين في الأسلوب، ولكن المتكلّم أراد حرّية فكره فترك نفسه على سجيتّها لكي يوصل فكره دون اثقال ترهق النص. ومع ذلك فان طبعه الأدبي ظهر واضحا وضوح العيان. وتعريفه للعشق ينطوي على كثير من خصائص العشق التي اظهرها علم النفس الحديث، ونرى تقريبا نفس التعريفات والاوصاف للعاشق حيث يبدو العاشق في نص العلاّف انسانا مسلوب الإرادة فاقد العقل تتملّكه فكرة واحدة هي تملّك المعشوق.

ب - معرفته التامة بالقرآن:

لم يكن أبو الهذيل عالما بآراء الفرق المخالفة سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة فقط، وانما كان عالما ايضا بالشبه التي تتعلق بالقرآن. ومما يدلل على صحة ما نقوله ما يذكره ابن المرتضي في «المنية والأمل» من انه «أتاه رجل فقال له أشكل عليّ أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد فلم اجد عند أحد ممن سألته شفاء لما أردته فلما خرجت في هذا الوقت قال لي قائل ان بغيتك عند هذا الرجل فاتق الله وأفدني فقال أبو الهذيل فماذا أشكل عليك قال آيات من القرآن توهمني انها متناقضة وآيات توهمني انها ملحونة قال: فماذا أحب اليك اجيبك بالجملة وتسألني عن آية آية قال بل تجيبني بالجملة فقال أبو الهذيل هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه في لغته وانه كان عند قومه من اعقل العرب فلم يكن مطعونا عليه فقال اللهم نعم. قال ابو الهذيل فهل تعلم ان العرب كانوا أهل جدل قال اللهم نعم. قال

فهل تعلم انهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن، قال اللهم لا ، قال ابو الهذيل فتدع قولهم مع علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط قال فأشهد انّ لا اله الا الله وأن محمّدا رسول الله. قال كفاني هذا وانصرف »[1].

يبدو من ردّ العلاّف على الاعرابي انه قد أهمل الرد عليه من حيث تناقض بعض الآيات وركّز على اثبات بُعد القرآن عن اللحن مستشهدا بموقف الذين عايشوا الرسول ولم يطعنوا عليه في لحن مع عِلمهم الكامل باللغة فهم أربابها، ومن هنا نرى ايمان العلاّف بقدرة الصحابة على المعرفة بالكلام وصحتّه بدون تبيان الحجج الشخصيّة معتمدا في اقناعه للاعرابي على ايمانه.

وكذلك لم يدخل في الرد على المتناقضات الا من الباب نفسه أي باب الايمان وذلك في رأيي اتباع مبدأ لكل مقام مقال. فقد أدرك العلاّف قدرة الاعرابي على الاستيعاب فهو (أي الاعرابي) أخذ كلام رجل عادي من الناس فشك وهذا ما يثبت عدم معرفته بالقرآن وأصول التنزيل والمعرفة اللغوية.

فلو كان العلاف قد اختار طريق التفسير والحجة لما استطاع اقناع سائله فلجأ الى اسلوب الايمان عند الاعرابي حتى تحقّق له ما اراد.

ومما يبيّن لنا معرفة العلاّف بحقيقة القرآن ما قاله أبو الهذيل: « قال لي المعذّل بن غيلان العبدي، وكان من سادات عبد القيس، وكان يجتمع اليه أهل النظر: يا أبا الهذيل، ان في نفسي شيئا من قول القوم في الاستطاعة فبيّن لي ما يذهب بالريب عنّي، فقال: خبّرني عن قول الله تعالى:

« وَسَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَالله يَعْلَمُ إِنَهُمْ لَكَاذِبُون »[2]، هل يخلو من ان يكون أكذبهم لانهم مستطيعون الخروج وهم تاركون له، فاستطاعة الخروج فيهم وليس يخرجون، فقال: (إِنَهُمْ

---

(١) ابن المرتضي، المنية والأمل، ص. (٢٦).

(٢) سورة التوبة (٩)، آية (٤٢).

لَكَاذِبُون) أي هم يستطيعون الخروج وهم يكذبون فيقولون: لسنا نستطيع، ولو استطعنا لخرجنا فأكذبهم الله على هذا الوجه، أو يكون على وجه آخر: يقول: (انهم لكاذبون) اي ان اعطيتهم الاستطاعة لم يخرجوا، فتكون معهم الاستطاعة على الخروج، ولا يخرجون، وعلى كل حال، قد كانت الاستطاعة على الخروج ولا يكون الخروج، ولا يعقل للآية معنى ثالث غير الوجهين اللذين وصفنا[1].

ومثل هذا يدلنا على شهرة الرجل العلميّة وعلى قدرته على ازالة الشبه فيزيل ما يشتبه على سائله.

ج ـ معرفة العلاّف للشعر واستشهاده به:

يقول المبرّد ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ[2]، وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلث (بثلاث)

---

(١) الشريف المرتضي، أمالي المرتضي، ج١، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(٢) يبدو أن الجاحظ غير معجب بأبي الهذيل العلاّف ولذا ناقضه في معظم آرائه. وكثيرا ما كان يعرّض به وينحاز الى جانب النظّام في جدلها فيتّهمه بالمراوغة وايثار الشك على اليقين، وقد وصفه أبو عثمان وصفا يبعث على الضحك حيث يقول: كان أبو الهذيل أهدى الى مويس دجاجة. وكانت دجاجته التي اهداها دون ما كان يتّخذ لمويس، ولكنه بكرمه وبحسن خلقه أظهر التعجّب من سمنها وطيب لحمها وكان يعرفه بالامساك الشديد فقال: وكيف رأيت يا ابا عمران تلك الدجاجة؟ قال: كانت عجبا من العجب. فيقول: وتدري ما جنسها؟ وهل تدري ما سنّها؟ فانّ الدجاجة انما تطيب بالجنس والسن. وتدري بأي شيء كنّا نسمّنها؟ وفي أي مكان كنّا نعلفها؟ فلا يزال في هذا والآخر يضحك ضحكا نعرفه نحن ولا يعرفه أبو الهذيل. الا ان هناك رواية اخرى ذكرها الخيّاط تدحض ما زعمه الجاحظ من انه كان بخيلا بل أبخل المعتزلة، وتعطينا صورة مغايرة تماما هي صورة المتقشّف الزاهد. يقول الخيّاط: «كان أبو الهذيل يأخذ من السلطان في كل سنة ستّين الف درهم ويفرّقه على اصحابه.

انظر ابن المرتضي، المنية والأمل، ص (٢٨) وعلي أبو ملحم، المناحي الفلسفية عند الجاحظ ص (٣٨).

ماية بيت[1].

أما ثمامة الأشرس فيقول: وصفت أبا الهذيل للمأمون فلمّا دخل عليه جعل المأمون يقول لي يا أبا معن وأبو الهذيل يقول يا ثمامة فكدت أتّقد غيظا فلما احتفل المجلس استشهد في عرض كلامه بسبع ماية بيت. فقلت ان شئت فكنّني وان شئت فسمّني[2].

فضلا عمّا سبق ما حكاه يحيي بن بشير الارجائي عن النّظام قال: ما اشفقت على ابي الهذيل قط في استشهاد شعر الا يوم قال له الملقّب ببرغوث أسألك عن مسئلة (مسألة) فرفع أبو الهذيل نفسه عن مكانته فقال برغوث:

وما بقيا عليّ تركتماني ولكن خفتما صرد النبال

ولم اعرف في نقيضه بيتا يتمثّل به فبرز أبو الهذيل لا بل كما قال الشاعر:

وأرفع نفسي عن بجيلة انني اذلّ بها عند الكلام وتشرف[3]

٧ ـ المنهج عند أبي الهذيل العلّاف:

لكلّ مفكّر ومتكلّم منهج خاص في التفكير والتعبير يتجلّى في أقواله. والمعتزلة كما هو معروف اعتمدت المنهج الجدلي القائم على المناظرة والحوار وتفنيد آراء الخصم والرد عليها لاظهار ما تنطوي عليه من خطأ وتهافت أو صواب وحكمة. وقد التزم المتكلّمون الجدل ولم يحيدوا عنه، وبلغوا فيه الأوج في الابداع والبراعة. والعلّاف اعتمد منهج المتكلّمين الجدلي ولم يشذّ عنه مطلقا فقد التزمه في جميع أبحاثه. الا أن ثمّة خصائص اخرى يمتاز بها منهج العلاف الفكري، فضلا عن تأثّره بمنهجيّة المعتزلة العامة.

---

(١) ابن المرتضي، المنية والأمل، ص (٢٦).

(٢) م. ن، (٢٦) و(٢٧).

(٣) م. ن، ص (٢٧).

أ) النقديّة:

لا يكتفي العلّاف بعرض فلسفته الكلامية والطبيعية، وانما ينتقد المذاهب الفكرية الاخرى. وهكذا ألفيناه يصبّ جام سخطه على الثنوية والمجسّمة. وينتقد اليهود ويصلي المجوس نارا حامية. ولم ينس الدهرية الذين رفض جميع مبادئهم لمعارضتها تعاليم الاسلام. والعلّاف موضوعي في نقده حيث لا يتجنّى على أحد ولا يتّهمه بما ليس فيه ولهذا يهتّم بشرح آراء الغير وتبيانها ثم يعمد الى اظهار ما فيها من تهافت وخطأ.

ب) العقلانية:

لقد أطلق المعتزلة كما هو معروف الدعوة الى اعتماد العقل أو النظر العقلي ويبدو أن واصل بن عطاء كان أول من ذهب الى ان الحقيقة تعرف «بحجة عقل». ان شغف المعتزلة بالفلسفة جعلهم يعظّمون العقل البشري ويؤمنون بقوّته ويثقون بمقدرته على ادراك الأشياء والمفاضلة بين الأمور. ولقد أدّى بهم ذلك الى وضع قاعدتهم المشهورة في المعارف وهي «الفكر قبل ورود السمع» ولكن المعتزلة مختلفون في مدى تقديرهم لمواهب العقل. فالنظام كان يرى ان الانسان العاقل يتوصّل الى معرفة الخالق قبل ورود الشرع بنظر العقل. فتحصيل معرفة الباري تعالى تتمّ بالنظر والاستدلال[1].

كما أن تحكيم العقل والثقة به في جميع الأمور أمر يطالعنا في أقوال العلّاف حتى الايمان ومعرفة الله خاضعة عنده للعقل قبل ورود السمع. فعلى الانسان في نظره «أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وان قصّر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً. ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح»[2].

---

(١) الشهرستاني. الملل والنحل، ج ١، ص (٥٨).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص (٥٢).

ج ـ التحيه:

اذا كان للمعتزلة الفضل في أنهم كانوا أول من رفع في الاسلام العقل الى مرتبة مصدر المعرفة الدينية، فهم أول من اعترف وأقر بقيمة **الشك** كباعث اول ورئيس على المعرفة هنا تصادفنا مسألة منهجية مهمّة؟ هل الشكّية عند العلّاف تختلف عن مفهومها الفلسفي العام؟

ان مذهب الشك المعروف فلسفيًا يقول ان المعرفة نسبيّة وليس ثمّة من حقيقة ثابتة، وينتهي الى الزعم باستحالة المعرفة او استحالة الوصول الى الحقيقة. لقد طبّق **العلّاف** الشك في أبحاثه **فهو لا يقبل الأخبار كما ترد دون تمحيص ويرى أن هناك شروطا للخبر الصحيح**. وينسب عبد القاهر البغدادي الى ابي الهذيل انه يقول: «ان الحجة من طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام، وفيما سواها ـ لا تثبت بأقل من عشرين نفسا، فيهم واحد من أهل الجنّة او اكثر. ولم يوجب باخبار الكفرة والفسقة حجّة، وان بلغوا عدد التواتر الذين لا يمكن تواطؤهم على الكذب اذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنّة. وزعم أن خبر ما دون الأربعة لا يوجب حكما، ومن فوق الأربعة الى العشرين قد يصّح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلم بخبرهم. وخبر العشرين اذا كان فيهم واحد من أهل الجنّة يجب وقوع العلم منه لا محالة واستدّل على أن العشرين حجّة بقول الله تعالى: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرونَ صَابِرُنَ يَغْلِبُوا مائَتَيْنِ﴾[1] وقال: لم يبح لهم قتالهم الّا وهم عليهم حجّة[2].

ولكي نبيّن موقف أبي الهذيل في هذه المسألة داخل مذهب المعتزلة نورد ما يقوله **القاضي عبد الجبار** فيها، قال: «الأخبار لا تخلو: اما ان يعلم

---

(١) سورة الأنفال ٨، آية (٦٥).

(٢) البغدادي. الفرق بين الفرق، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ وكذلك: الشهرستاني، الملل والنحل، ص ٥٣.

صدقها أو يعلم كذبها، أو لا يعلم صدقها ولا يعلم كذبها. والقسم الأول ينقسم: الى ما يعلم صدقه اضطرارا، والى ما يعلم اكتسابا. وما يعلم صدقه اضطرارا فكالأخبار المتواترة، نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجرى هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي ﷺ كان يتديّن بالصلوات الخمس وايتاء الزكاة والحج الى بيت الله الحرام وغير ذلك ـ فان ما هذا سبيله يعلم اضطرارا. وأقل العدد الذين يحصل العلم بخبرهم خمسة، حتى لا يجوز حصوله بخبر الأربعة.

ولا يكفي خبر الخمسة على اي وجه أخبروا، بل لا بدّ من أن يكون خبرهم مما عرفوه اضطرارا. ولهذا لا يجوز ان يحصل لنا العلم الضروري بتوحيد الله وعدله بخبر من يخبرنا عن ذلك، لما لم يعرفوه اضطرارا.

وما يعلم صدقه استدلالا فهو كالخبر عن توحيد الله تعالى وعدله ونبوّة نبيّه عليه السلام وما يجرى هذا المجرى، وكالخبر عما يتعلّق بالديانات اذا أقرّ النبي المخبر عليه ولم يزجره عنه ولا أنكر عليه: فانّا نعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالا.

وطريقة الاستدلال عليه هو انه لو كان كذبا لأنكره النبي. فلمّا لم ينكره دلّ على صدقه فيه. وهذا هو القسم الأول.

وأما القسم الثاني فهو ما يعلم كذبه من الأخبار، وذلك ينقسم الى: ما يعلم كذبه اضطرارا . والى ما يعلم اكتسابا.

أما ما يعلم كذبه اضطرارا فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا وما جرى هذا المجرى.

واما ما يعلم كذبه استدلالا. فكأخبار المجبّرة والمشبّهة عن مذاهبهم الفاسدة المتضمّنة للجبر والتشبيه والتجسيم ـ الى غير ذلك من الضلالات.

وأما ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذباً فهو كأخبار الآحاد. وما هذه سبيله يجوز العمل به اذا ورد بشرائطه. فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات، فلا. وفي

هذه الجملة أيضا خلاف. فان في الناس من يجوّز ورود التعبّد بخبر الواحد فهو انه لا مانع يمنع ان يتعلّق الصلاح بأن يتعبّدنا الله تعالى به. وأكثر ما فيه أنه تعبّد على طريقة الظنّ - وذلك ثابت جائز. بل لو قيل: بأن أكثر العبادات الشرعية تنبني على الظن كان ممكنا. وبعد فمعلوم أن القاضي قد تعبّد بالحكم عند شهادة الشاهدين وان لم يقتض ذلك العلم، وانما يقتضي غالب الظن. وأما الذي يدل على ثبوت التعبّد به فالاجماع. وها هنا أصل آخر، وهو أن ما هذا سبيله من الأخبار فانه يجب ان ينظر فيه: فان كان مما طريقه العمل عمل به اذا أورد بشرائطه. وان كان مما طريقه الاعتقادات ينظر: فان كان موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجبه، لا لمكانه بل للحجّة العقليّة.

وان لم يكن موافقا لها، فان الواجب أن يردّ ويحكم بأن النبي لم يقله، وان قاله فانما قاله على طريق الحكاية عن غيره - هذا اذا لم يحتمل التأويل الا بتعسف. فأما اذا احتمله فالواجب ان يتأوّل[1]

والبغدادي يرى أن ما أراده العلاّف باعتبار عشرين في الحجّة من جهة الخبر اذا كان فيهم واحد من أهل الجنّة، **الا تعطيل الأخبار** الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها، لأنه أراد بقوله: «ينبغي ان يكون فيهم واحد من أهل الجنّة» واحدا يكون على بدعته في الاعتزال والقدر»[2].

أما الخيّاط فيعلّل قول أبي الهذيل وهشام الفوطي في الحجّة في الأخبار فهو ان الله جلّ ثناؤه لا يخلي الأرض من جماعة مسلمين أتقياء أبرار صالحين يكون نقلهم الى من يليهم حجّة عليهم. ثمّ لم يوجبا على الناس معرفتهم بأعيانهم، وليس بمنكر ولا مدفوع ان يكون في الأمة بشر كثير صالحون قد

(١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٨ - ٧٦٩ - ٧٧٠.
(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٢٨.

علم الله منهم انهم لا يبدلون ولا يغيّرون الى ان يفارقوا على ما قاله أبو الهذيل وهشام.

ويستدرك الخيّاط فيقول: وانما الخطأ من قول هشام وأبي الهذيل قولهما: ان اخبار الكفّار لا توجب العلم، لأن هذا لو كان هكذا لم نعلم ما بعد عنا من بلاد الكفر ولا ما مضى من أيّام البشر، اذا كان المخبرون بذلك كفّارا»[١].

وعلى الرغم من أن هذه المسألة أدخل في علم اصول الفقه منها في علم الكلام فان لها نتائج خطيرة فيما يتعلّق بنقد الأخبار، وهي اذن مسألة منهجية بالغة الأهمية. ولهذا تناولها المتكلمون ايضا في معظم مباحثهم الكلامية[٢].

د ـ الواقعيّة:

تتجلّى الواقعية عند أبي الهذيل العلاف بأبرز مظاهرها. فقد التزم بمعطيات الواقع المحسوس والابتعاد عن الأمور الوهميّة التي لا علاقة لها بالحقيقة والواقع. **فالعلاف لا يأخذ بالخرافات والأساطير والغيبيات** التي تنسجها المخيّلات المجنحّة ويهاجمها وينتقد القائلين بها.

دخل ابو الهذيل يوما على الحسن بن سهل بفم الصّلح[٣]، وعنده فتى قد رفع مجلسه، فقال أبو الهذيل: من هذا الفتى الذي قد رفعه الأمير، لنوفّيه بمعرفته حقّه؟ قال: رجل من أهل النجوم، قال: من أهل صناعة الحساب أم الأحكام؟ قال: الأحكام، قال: ذلك عمل يبطل، أفأسأله؟ قال: سل فأخذ أبو الهذيل تفاحة من بين يديه وقال: آكل هذه التفاحة أم لا؟ قال: تأكلها، فوضعها ابو الهذيل وقال: لست آكلها قال: فتعيدها الى يدك واعيد النظر،

---

(١) أبو الحسين الخيّاط. **الأنتصار والرد على ابن الراوندي الملحد**. بيروت المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٧، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي. **مذاهب الاسلاميين**. بيروت، دار العلم للملايين. الطبعة الثانية ١٩٧٩، ٢ج. الجزء الأول. ص (١٤٣).

(٣) فم الصّلح = موضع قريب من واسط.

فوضعها وأخذ غيرها، فقال له الحسن: لم اخذت غيرها؟ قال: لئلاّ يقول لي: لا تأكلها فآكلها خلافا عليه فيقول لي قد أصبت في المسألة الأولى[1].

ان نظريّة الاعتزال قد أوجدت عند العلّاف ايمانا **مطلقا** بالعقل الذي يؤمن بما يدرك ويستنتج لا بما يقع وراء العقل والحواس. وهذا الايمان بالعقل لا يقتصر على العلّاف وحده انما يرتدّ على فكر المدرسة المعتزلية ككل.

فرجم الغيب لا يقع ضمن اطار العقل الا ما ظهر من أسباب يمكن ان تؤدي الى نتائج. واذا كان العلّاف قد رفض التنجيم من واقع ولائه الديني واصوله الاعتزالية في العدل والتوحيد ورفض أي نوع من المشاركة او التعدّد في الذات الالهيّة فانه أيضاً عنده عمل باطل من خلال اتجاهه العلمي ومنطقه العقلي[2].

هـ ـ قياس الشاهد على الغائب:

تعدّ هذه الظاهرة من الظواهر الواضحة في تفكير المعتزلة، لا سيّما مبحثهم الخاص بمفهوم العدل.

ولقد طبّق العلاّف هذا القياس حيث يرى ان الكيفيّة التي تتّم بها معرفة الله تشترط في الانسان، النظر في الحوادث من الأجسام ونحوها، وملاحظة التغيّرات الناتجة عنها مما يؤكد حدوثها، وان هذا الحدوث يفضي الى حصول العلم بأن لها محدثا، قياسا على تصرّفاتنا في الشاهد، وهذا هو أول البراهين التي طرحها ابو الهذيل.

ومما يذكر أن الطريقة التي اعتمدها القاضي عبد الجبّار لمعرفة حدوث الأجسام هي الدعاوي الأربع التي بدأها أبو الهذيل وتابعه فيها رجال الاعتزال وعلماء الكلام عموما، وتتخلص فيما يلي:

---

(١) الشريف المرتضي، أمالي المرتضي، ج١، ص(١٨١).

(٢) عبد الستار الراوي. **العقل والحرية** بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى. ١٩٨٠، ص(١٨٠).

١) ان في الأجسام معاني لا تنفك عنها كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

٢) هذه المعاني محدثة.

٣) الجسم لا ينفّك عنها ولا يتقّدمها.

٤) ولذلك وجب حدوث الجسم أيضا[١].

اذن المعتزلي ينطلق نحو العقل، في مسائل التوحيد من موقع الايمان الديني قبل كل شيء. وهذا أمر لا نتوقع أن يكون على غير ما كان عليه وما يمكن أن نستخلصه بأن «مفكّرين مجددين من طراز المعتزلة لم يخطوا سوى الخطوات الأولى نحو التفكير الفلسفي في عصر كعصرهم ومجتمع كمجتمعهم، لا نتوقع منهم الخروج على مفاهيم هذا العصر وهذا المجتمع الى أكثر من الحدود التي اقتحموها بجرأة غير عاديّة منذ دخولهم معترك الصراع الفكري في مسائل العقائد الأصولية»[٢].

ان العصر الذي عاش فيه ابو الهذيل العلاّف لم يكن عصر استقرار للعلوم، وانما كان عصر نشأة العلوم في الدولة الاسلامية. وعلى هذا فاننا نجد منهج أبي الهذيل منهجا غير مركّز بل كان منهجا متأثرا بروح عصره فهو ينتقل من فكرة الى فكرة ومن موضوع الى موضوع بكلام مقتضب وموجز يحتاج الى الشرح ولا يدل على المراد والمطلوب بسهولة.

---

(١) القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢) حسين مروّة. النزعات المادية في الفلسفة العربيّة الاسلامية. بيروت، دار الفارابي، الطبعة الثانية ١٩٧٩، ٢ج، الجزء الأول، ص (٨٢٤).

المباحث الالهيّة

لقد شغل المعتزلة أنفسهم بالدفاع عن وحدانية الله وتنزيهه، ولذلك جاءت ردودهم في نقض مذاهب المخالفين لهم من أهل الشرك الذين يثبتون مع الله الها أو آلهة اخرى كالمجوسيّة والدهريّة. ولهذا قال الخيّاط: «ان المعتزلة هم وحدهم المعنيون بالتوحيد والذب عنه عند طعن الملحدين فيه، وان الكلام في التوحيد كلّه لهم دون سواهم[1].

ويروون عن النظام انه حين حضرته الوفاة، قال: اللهم ان كنت تعلم اني لم أقصّر في نصرة توحيدك، ولم اعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة الا لأشد به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء، اللهم فان كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرة الموت[2].

اذن يفخر المعتزلة بأنهم أهل توحيد، ولما كان التوحيد اقرارا بوجود اله واحد، وان القدم أخص وصف لذاته، فانهم انبروا يفنّدون كل قول يرون أنه يتعارض مع مبدأ الوحدانيّة. لذلك نجدهم على حذر كبير في التحدّث عن صفات الله خوفا من أن يؤدّي الكلام في هذا الموضوع الى شرك يقضي على كل توحيد.

---

(١) الخيّاط، الإنتصار والردّ، ص (٣٧).

(٢) م. ن، الصفحة نفسها.

فمسألة الصفات اذاً من المسائل التي احتلّت مكانة بالغة الأهمية في تفكير المعتزلة. ومن هنا جاءت المبالغة في قول «آدم متز» : «ولما كان المعتزلة قد جعلوا عمدة بحثهم الكلام في ذات الله وصفاته، فلم يقتصر الأمر على أن صارت هذه المسألة أهم مسائل العقائد الاسلامية حتى اليوم، بل أدى كلامهم في هذه المسألة الى طبع الفلسفة العربية بطابع خاص.»[1]

لقد وضع واصل بن عطاء مقدّماته الأولى في هذه المشكلة برؤيته الاعتزالية، ولكنه لم يفلسف هذا الرأي بل شرع فيه على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليّين. أما الذين خلفوه فقد أخذوا يطالعون كتب الفلاسفة فتوّسعوا في هذه المسألة[2] وتوصّلوا الى نتائج وحلول اخرى.

أما العلاّف فقد جاء بصيغة جديدة بالنسبة لمسألة الصفات اختلفت عن صيغة سابقيه من اخوانه المعتزلة، وهذا الفرق يختّص بصفة «العلم» الالهي. ذلك لأن القول بأنّ الله عالم «لا بعلم» كما هو رأي من سبقه يعني نفي صفة العلم عنه كصفة، وهذا يمكن ان يستخلص منه أن الله يعلم ذاته فقط. أما قول العلاّف بأن الله عالم «بعلم» فانه اثبات لصفة العلم كصفة.

أولا: مصدر فكرة نفي الصفات عند المعتزلة:

انّا نجد في القرآن الكريم هذه الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[3] وكذلك ﴿لاَ تُدْرِكُهُ ٱلأبصارُ﴾[4]. ولكن كم أيضا من الآيات التي تتحدّث عن أعضاء الله وعن الشبه بينه وبين الانسان؟ لكن هل تكفي آية أو آيتان حتى تبني عليها المعتزلة هذا التعريف المنفي لله ويصبح تعالى كائنا متميّزا تمام التمييز عن خلقه؟

---

(١) حسين مروّة، النزعات المادية، الجزء الأول، ص (٦٥٧).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص (٤٦).

(٣) سورة الشورى ٤٢، آية ١١.

(٤) سورة الأنعام ٦، آية ١٠٣.

هنا يرى الأستاذ ألبير نادر أن المعتزلة استرشدت بمصادر اخرى، فواصل بن عطاء كان متّصلا بالنصارى، ولكنه رأى في سر الثالوث الأقدس (وهو سر اله واحد في ثلاثة أقانيم) شركا لله، فأخذ يرده بقوّة حتى يصل الى فكرة عن اله واحد في غاية البساطة ومميّزا تماما عن خلقه.

وابتداء من أبي الهذيل العلاّف أخذت المعتزلة تطالع كتب الفلاسفة اليونانيّين التي ترجمت الى السريانية والعربية في ذلك العهد. فكانت محاورة طيماوس[1] لأفلاطون قد ترجمت الى العربية، والعالم ليس في نظر افلاطون على صورة الله بل على صورة المثل الازلية. فساعدت هذه الفكرة المعتزلة على القول بأن العالم المخلوق لا يشبه الله الخالق. كما انهم نفوا أن الله يخلق الخلق على مثال سبق.

وعندما أغلقت مدارس أثينا الفلسفيّة لجأ سمبليقوس الفيلسوف الى كسرى ملك الفرس وصديق الفلاسفة، وترك سمبليقوس عدّة شروح لنظريّات ارسطو، وكان أغلب المعتزلة على صلة بالفرس حتى ان بعضهم كان من أصل فارسي مثل أبي عليّ الأسواري.

فهذه الترجمات العربية لكتب الفلاسفة اليونانيّين التي قام بها السريان من جهة، والترجمات الي قام بها الفرس من جهة اخرى، ساعدت المعتزلة على مطالعة الفكر اليوناني، وقدمت لهم ما يلزمهم من براهين للدفاع عن التوحيد كما فهموه.

الا أن الأستاذ نادر يستدرك فيقول: لكن هذا لا يعني أن المعتزلة وجدت الأفكار التي تدافع عنها وقالت بها جاهزة كاملة ـ ان فضلهم لكبير لأنهم اقتبسوا من الفكر اليوناني ما رأوه مناسبا للرد على المشبهة ودفع كل شرك مفاخرين بأنهم حماة التوحيد[2].

(١) ترجم طيماوس يحيى بن البطريق في عهد المأمون وراجع الترجمة حنين بن اسحق (١٩٤ هـ - ٢٦٤ هـ) وطالع هذه الترجمة شيوخ المعتزلة المتقدّمون مثل العلاّف والنظّام.

(٢) نادر، فلسفة المعتزلة، ج١، ص (٥٤).

أ ـ مصدر فكرة الله هو الله:

يقول أرسطو في مقالته الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة أن الله علم كلّه، قدرة كلّه، حياة كلّه، سمع كلّه، بصر كلّه[1].

لقد قرأ أبو الهذيل العلاّف والنظّام في بغداد ترجمة مؤلفات أرسطو وأفلاطون فيكون أبو الهذيل قد أخذ هذا القول عن أرسطو على حسب ما جاء في مقالات الاسلاميّين للأشعرى: «وهذا أخذه أبو الهذيل عن ارسطاطاليس»[2] وحسَّن اللفظ من عند نفسه وقال: علمه هو، وقدرته هي هو.

ويؤكد الشهرستاني ذلك بالقول أن أبا الهذيل اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته لا كثرة فيها بوجه، وانما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل هي ذاته، وترجع الى السلوب واللوازم[3].

والفرق بين قول القائل: «عالم بذاته لا بعلم» وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته: ان الأول نفي الصفة والثاني اثبات ذات هو بعينه صفة أو اثبات صفة هي بعينها ذات. واذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم[4].

وكان الفلاسفة اليونان يرون أن الصفات سلوب، فالقديم معناه نفي

---

(١) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ٥٨.

(٢) الأشعري، مقالات الاسلاميّين واختلاف المصلّين. عنى بتصحيحه هلموت ريتر. فيسبادن، دار فرانز شتاينر، الطبعة الثالثة ١٩٨٠، ص(٤٨٤).

(٣) الشهرستانين الملل والنحل، ج١، ص ٤٩.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج١ ص (٤٩) ـ (٥٠). أما أحوال أبي هاشم فهي:
أحدهما: الموصوف الذي يكون موصوفا لنفسه؟ فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها.
الثاني: الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصا بذلك المعنى لحال.
الثالث: ما يستحقّه لا لنفسه ولا لمعنى، فيختصّ بذلك الوصف دون غيره عنده لحال.
انظر: هامش الملل والنحل، ج١، ص (٥٠).

الأولية، والغنى معناه نفي الحاجة، وكذلك كان يقول يحي الدمشقي[1]. وقد أخذ المعتزلة عن الفلاسفة قولهم هذا في الصفات، ودمجوه بأقوالهم فكان أبو الهذيل يقول: «اذا قلت ان الله عالم اثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا. واذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا، وأثبت له قدرة هي الله ودللت على مقدوره، واذا قلت لله حياة اثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتا»[2].

والبغدادي يعتبر قول العلاّف بأن علم الله هو الله فضيحة من فضائحه ويرى انه «يلزمه على هذا القول أن يكون الله تعالى علما وقدرة، ولو كان هو علما وقدرة لاستحال أن يكون عالما قادرا، لأن العلم لا يكون عالما، والقدرة لا تكون قادرة

ويلزمه أيضا اذا قال أن علم الله هو الله، وقدرته هي هو أن يقول: ان علمه هو قدرته، ولو كان علمه قدرته لوجب أن يكون كل معلوم له مقدورا له. وهذا يوجب ان يكون رأيه مقدورا له لانه معلوم له وهذا كفر[3].

والأشعرى في كتاب «الابانة» يهاجم العلاّف في مسألة علم الله هو الله حتى لزمته المناقضة، فقيل له (أي للعلاّف) اذا قلت ان علم الله هو الله فقل يا علم الله اغفر لي وارحمني فأبى ذلك فلزمته المناقضة[4]. الا أن الخياط دافع عن أبي الهذيل فقال: انه لما صح عنده ان الله عالم في الحقيقة، وفسد أن يكون عالما بعلم قديم وفسد أن يكون عالما بعلم محدث، بقي انه عالم بنفسه[5].

---

(١) جار الله، المعتزلة، ص(٦٦).

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميّين، ص (١٦٥).

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص (١٢٧).

(٤) الأشعري، كتاب الابانة. حيدر أباد، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثانية ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م، ص (٤٥).

(٥) الخيّاط، الانتصار والرد، ص (٥٩).

لا سيّما وان أبا الهذيل كان يرى لقوله نظائر عند أهل التوحيد، ذلك لأنهم كانوا في تأويل الآية:

﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾[1] يذهبون الى ان وجه الله هو الله. لأنه فسد أن يكون لله وجه هو بعضه، أو وجه صفة له قديم معه، فلم يبق الا ان يكون وجهه تعالى كما يقال: «هذا وجه الأمر» و«هذا وجه الرأي»، أي هذا الأمر نفسه، وهذا الرأي نفسه. فعلى هذا القياس يقول أبو الهذيل ان علم الله هو الله، وهذا لا يعني أن يكون الله علما كما أن القول السابق لا يعني ان يكون الله وجها[2].

ثانيا: صفات الذات وصفات الفعل:

قسّم أبو الهذيل العلاّف صفات الله قسمين: صفات ذات وصفات فعل. وعرّف الأولى: بأنها التي لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كقولنا الله عالم وكقولنا قادر حي. وعرّف الثانية: بأنها التي يجوز أن يوصف الباري سبحانه بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالارادة فان الباري يوصف بضدّها من الكراهة ويوصف بالقدرة على أن يكره[3].

أ ـ مدى تأثير الفلسفة في قول أبي الهذيل بصفات الذات؟

ان الصفات الذاتيّة عند أبي الهذيل وهي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبر والسيادة والملك والربوبية والقهر والعلو والقدم هي نفس ذات الله وليست أمراً زائداً على الذات. فان علم الله وقدرته هي هو. ولهذا يقول: اذا قلت أن الله عالم فقد ثبّت لله علما هو الله ونفيت عنه جهلا. «وكأن أبا الهذيل يشير بهذا الى ان الحمل في مثل هذه القضايا

---

(١) سورة ٧٦، آية ٩.

(٢) الخيّاط، م. س، الصفحة نفسها.

(٣) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٥٠٨).

ليس حملا حقيقيا يثبت معنى زائد على الذات أي أن حقيقة الموضوع ليست غير حقيقة المحمول وبالعكس حتى يكون هناك شيئان هما العلم وذات بل هناك شيء واحد هو الذات وهو العلم واذن يكون الحمل اعتباريا لا حقيقيا. ويستطرد الأستاذ علي الغرابي فيقول: وأظن أن هذه الفلسفة في معنى الحمل لم تأت الى أبي الهذيل الا بعد أن عرف هذه المعاني عند فلاسفة اليونان.»[1]

ها هو ارسطو يقول مثل هذا في المحرك الأول حين يصفه كما حكاه عنه الأستاذ يوسف كرم: ان المحرك الأول ليس جسميًا وانه يحرك لغاية وانه معقول ومعشوق وانه يحرك دون ان يتحرّك وهذا شأن المعشوق والمعقول أي شأن العلّة الغائية لأن المحرك الطبيعي ينفعل طبيعيًا والمحرّك الارادي ينفعل بالغاية وهي لا تنفعل به، هو الخير بالذات فهو مبدأ الحركة وهو المبدأ المتعلقة به السماء الطبيعية. ثم قال: فالعاقل والمعقول والعقل واحد[2].

ويرى الاستاذ غرابي أن هذا التصريح من أرسطو بأن صفات المحرّك الأول نفس ذاته وان صفاته ليست زائدة على ذاته بل هي نفسه وذاته. ان تعبير أرسطو يؤدي الى انه ليس هناك صفة وموصوف بل الموضوع والمحمول شيء واحد لكن الخلاف بينهما في التعبير فقط اما معناهما فشيء واحد. وأما تعبير أبي الهذيل فانه يدّل على أن هناك صفة وموصوفا ولكن الصفة ليست غير الموصوف في الخارج فهما متحّدان في الخارج مختلفان في المفهوم ولهذا يقول: اذا قلت الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عنه جهلا فكأن مفهوم الذات غير مفهوم العلم وانما يريد ان ينفي فقط ما يفيده الحمل من المغايرة في الخارج[3].

ويظهر للأستاذ غرابي ان أبا الهذيل كان يريد أن يوفّق بين ما جاء به القرآن وما قالت به الفلسفة. فان القرآن قد اثبت لله هذه الصفات والفلسفة

---

(١) الغرابي، أبو الهذيل العلاّف أول متكلّم اسلامي تأثر بالفلسفة، ص (٤٠).

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية. بيروت، دار القلم، لا. ت، ص (١٠،٩).

(٣) الغرابي، م. س، ص (٤١).

تمنع أن يكون لله صفات فتوسط أبو الهذيل وأثبت لله صفات كما قال القرآن ولكنها ليست أمرا مغايرا للذات كما يفيده الحمل بل هي نفس الذات كما قالت الفلسفة [1].

الى جانب هذا التأثير الأرسطي في آراء أبي الهذيل فيما ذهب اليه من القول بأن الصفات الذاتيّة هي نفس الذات، هناك تأثير أفلاطوني اسكندري محدث. تقول هذه الفلسفة في وصف الاله: «ان الباري تعالى لم يزل هويته فقط وهو العلم المحض وهو الارادة المحضة، وهو الجود والقدرة والعدل والخير والحق لا ان هناك قوى مسمّاة بهذه الأسماء بل هي هو وهو هذه كلها»[2].

هنا يجزم الأستاذ غرابي انك اذا نظرت الى هذا النص وقارنت بينه وبين ما ذهب اليه أبو الهذيل لم تجد بينهما فرقاً[3].

وكان أفلوطين، وهو الذي تأثر به المسلمون أكثر من تأثرّهم بغيره من فلاسفة اليونان، يتحدث عن تعالية الله ويمنع أن نطلق عليه صفة من الصفات لأننا بذلك نشبهه تعالى بالأفراد، فلا نقول ان لله علما لأنه هو العلم، ولا نصفه بالجمال أو الخير لأنه هو الجمال والخير ومصدر كل شيء جميل وخيّر، وليس يحتاج الى بصر لأنه ذاته النور الذي يبصر به الناس[4].

ب ـ مدى تأثير الفلسفة في قول أبي الهذيل بصفات الأفعال؟

أما مدى تأثير الفلسفة في هذا الرأي فهو أن الأفلاطونيّة المحدثة اتخذت هذه القاعدة في وصف الاله وهو انتزاع صفات الله من الآثار التي تظهر عنه ولهذا يقول الشهرستاني فيما نسبه خطأً لفيثاغورس: «ان الباري سبحانه تعالى

---

(١) الغرابي، م. س، ص ٤٢
(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص (٦٨).
(٣) الغرابي، أبو الهذيل أول متكلّم اسلامي تأثر بالفلسفة، ص (٤٢).
(٤) جار الله، المعتزلة، ص (٦٣).

واحد لا كالآحاد ولا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلي يدركه، ولا المنطق النفسي يصفه فهو فوق الصفات الروحانيّة غير مدرك من نحو ذاته، وانما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي تظهر فيه فينعته ويصفه بذلك القدر الذي خصّه من صنعه، فالموجودات في العالم الروحاني قد خصّت بآثار روحانية فتنعته من حيث تلك الآثار. ولا نشكّ أن هداية الحيوان مقدرة على الآثار التي جبل الحيوان عليها، وهداية الانسان مقدرة على الآثار التي فطر الانسان عليها وكل يصفه من نحو ذاته ويقدّسه عن خصائص صفاته»[1].

فالقاعدة اذاً في جعل صفات لله عند الأفلاطونيّة الجديدة هو ان ننظر في آثار الله التي أمامنا وننزع منها صفات خاصة به منشؤها تلك الآثار والأفعال الناشئة عن الله. هذه هي نفس القاعدة التي اتخذها أبو الهذيل في تعريف صفات الافعال.

اذن يتضح من خلال ما تقدّم أن المعتزلة كانوا حريصين أشد الحرص على تبني القول بوحدة الذات والصفات، وأن ينفوا عن الله صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته حتى يكون أحدا بسيطا، ولا يشاركه في القدم شيء حتى ولا صفاته.

كما يظهر لنا مبلغ تطوّر عقيدة المعتزلة في مسألة الصفات، ومقدار تأثرهم بالفلسفة.

ج ـ مدى التأثير المسيحي في مسألة الصفات؟

لقد تأثر المعتزلة باللاهوت المسيحي وهو ما نراه من الشبه العظيم بين كثير من عقائدهم وبين أقوال القديس يوحنّا الدمشقي والمسائل الدينية التي كان

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص (٧٤).

يعالجها. فلا يعقل أن يكون ذلك الشبه وليد المصادفة، أو من قبيل توارد الأفكار والخواطر[1] لأنه لا يقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة بل يظهر جليا في مسائل متعدّدة منها مسألة الصفات.

لقد كان القديس يوحنّا ينفي الصفات الأزليّة، وحجّته في ذلك اننا لا نستطيع أن نحدّد الله تعالى أو ندرك طبيعته[2]. والذين يطلقون على الله بعض الصفات كالقدم والحياة والسمع والبصر يخطئون كثيرا، لأن هذه الصفات تقتضي التركيب فيكون تعالى مركّبا من عناصر مختلفة، وذلك ما لا يجوز في حقه تبارك وتعالى لأنه عنصر واحد غيرمركّب. ولو قد اطلقنا عليه تعالى مثل هذه الصفات فان علينا أن نفهم تماماً انها لا تدّل على جوهره بل تتبع طبيعته فقط وتختص بها، وان علينا ان نذكر دوما انها مجرّد صفات سلبيّة، فاذا قلنا انه تعالى لا أول له فالمعنى انه لا يفعل الشر[3]. وقد حمله نفي صفات الباري تعالى على نفي أسمائه أيضا. فلما كان من المستحيل علينا أن نفهمه تعالى أو ندرك جوهره، لذلك كان لا اسماء له. ولهذا قال الدمشقي انه ينبغي الا نطلق اسما ما على جوهر الله الذي نجهله. واذا كنّا نطلق عليه تعالى بعض الأسماء فليس معنى ذلك انها حقيقة اسماؤه، وليس لنا أن نستدّل منها على جوهره، فما هي في الواقع الا وسيلة تعيننا على فهمه تعالى[4].

وهل هذا القول في تعطيل الصفات ونفي الأسماء سوى ما ذهب اليه المعتزلة وجعلوه أساس مدرستهم وبذلوا جهدهم في تأييده ونشره وحمل الناس على الاعتقاد به.

---

(١) زهدي جار الله، المعتزله، ص (٢٦).

(٢) م. ن، ص (٢٧).

(٣) جار الله، المعتزلة، ص (٢٨).

(٤) م. ن، ص (٢٨).

(٥) م. ن، ص (٢٨).

ثالثا: العلم والقدرة:

العلم والقدرة هما من صفات الذات عند أبي الهذيل العلاّف. فكما ان علم الله يشمل كل شيء، كذلك قدرته تعالى منبسطة على كل شيء.

ويرى ابن الراوندى ان أبا الهذيل كان يقول: «ان لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية، تنتهي اليها لا تتجاوز قدرته، ولا يتعدّاها علمه»[1]، ومعنى هذا ان للعلم الالهي والقدرة الالهية غاية ونهاية، وبما أن العلم والقدرة هما الذات فللذات نهاية، ولكن لم يكن هذا رأي العلاّف في العلم الالهي.

يذهب أبو الهذيل الى أن الله يعلم نفسه، وان نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية. فعلمه اذن لا غاية له ولا نهاية. ولكن ما يقدر عليه الله ويعلمه فله غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه والاحصاء له فليس يخفي على الله منه شيء. فعلم الله لا غاية له ولا نهاية اذا كنا بصدد الذات ولكن اذا كنّا بصدد الموجودات فهو له غاية ينتهي اليها وهي الموجودات. وهو يريد بهذا أن يميّز القديم من المحدث فان «للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي اليه في العلم بها والقدرة عليها، وذلك لمخالفة القديم للمحدث. فلما كان القديم عنده ليس بذي غاية ولا نهاية ولا يجري عليه ولا كل وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وان له كلا وجميعا. قال: ووجدت المحدثات ذات ابعاض، وما كان كذلك فواجب أن يكون له كل وجميع، ولو جاز أن تكون ابعاض لا كل لها جازان يكون كل وجميع ليس بذي ابعاض. فلما كان هذا محالا كان الأول مثله»[2].

ومن ادلتّه على ذلك أيضا قول الله عزّ وجل ﴿إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3] و ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[4] وبقوله ﴿وأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ

---

(١) الخيّاط، الانتصار والرد، ص (١٦).

(٢) الخيّاط، الانتصار والرد، ص (١٦).

(٣) سورة ١٦، آية (٧٦).

(٤) سورة ٤١، آية ٥٢.

عَدَدا﴾[٤].

قال: فقد ثبت بقول الله عزّ وجل أن لمتناه كلاّ وثبت نفسه عالما به محيطا له، والاحصاء والاحاطة لا تكون الاّ لمتناه ذي غاية [١].

ان لفعل الله في العالم نهاية لأن للعالم نهاية. يقول الخيّاط: «ان أبا الهذيل كان يشكّ في تثبيت نهاية الأشياء المقدور عليها ولهذا يقول: حدّثوني عن كل الأجسام: أليس غير كل الأعراض؟ أو بعض الأجسام أعراض وبعض الأعراض أجسام؟ قال (أبو الهذيل) فان قلتم: ان بعض الأعراض أجسام وبعض الأجسام أعراض خرجتم من عقول المجانين فضلا عن الأصحّاء. وان قلتم كل الأعراض غير كل الأجسام اقررتم بالكل للأجسام والأعراض. ثم يقول أيضا: حدّثوني عن كل ما كان ووجد هل كان فيه واحد يوصف بأنه لا يكون؟ فاذا قلتم لا - ولا بدّ لكم من ذلك قيل لكم: فكل ما يكون سيوصف يوما بأن قد كان؟ فاذا قلتم نعم فقد أقررتم بالكل لما كان وما يكون»[٢].

اذاً اذا خرجت الموجودات كلّها الى الوجود عند أبي الهذيل ولا بدّ أن تخرج ولا بدّ أن يكون لها نهاية لم يكن للاله تأثير عليها في الايجاد حيث وجدت كلّها، وهذا طبعا ليس عجزا من الله سبحانه، ولكن لأن الأشياء كلّها قد خرجت الى الوجود، لأن الفاعل يكون قادرا على الشيء ومثله ما دامت الأشياء كلّها لم تخرج الى الوجود، فاذا خرجت كلها ولم يبق منها شيء معدوماً وتحدث التأثير فيها وليس هذا عن عجز من الاله ولكن لأنه لم يكن هناك شيء يقبل التأثير. ولا يمكن أن يقول قائل: انه ليس للأشياء نهاية لأن لها كلا وكل ما له كل فلا بدّ أن تكون له نهاية.

وهذا الذي قال به أبو الهذيل قالت به الأفلاطونيّة المحدثة من قبل. وقد

---

(١) سورة ٧٢، آية ٢٨.

(٢) الخيّاط، الانتصار والرد، ص (١٧).

(٣) الخيّاط، الانتصار والرد، ص (٢٠).

حكى هذا الشهرستاني على لسان سقراط قال: « ولقد نرى الموجودات متناهية فقال انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب احتمال القدرة والحكمة والوجود، ولما كانت المادة لم تحتمل صورا بلا نهاية فتناهت الصور لا من جهة بخل في الواهب بل لقصور في المادة.»[1] فكأنّ الأفلاطونية المحدثة تقول بتناهي المادة لا بتناهي قدرة الله لأن الله جواد وليس ببخيل، وانما وقف الفيض عليها لقصورها عن قبول التأثير فيها لتناهيها. « فأنت ترى أن فكرة كل من أبي الهذيل والأفلاطونيّة الحديثة قد اتفقت في فكرة تناهي الموجودات. ومثل هذه النظريّات الفلسفيّة التي لم يسمع بها بين المسلمين قبل هذا التاريخ الذي وجد فيه أبو الهذيل وقبل ترجمة الفلسفة للمسلمين[2].

رابعا: ارادة الله:

ارادة الله في مذهب المعتزلة من الاعتبارات الذهنيّة التي يقولون بها مثل العلم والقدرة، والتي لا توجد حقيقة لأن ماهية الله بسيطة وكاملة. والمعتزلة تقول ان خلق العالم متعلّق بارادة الله، وهذه الارادة كما نعرف هي من صفات الأفعال عندهم.

يقول أبو الهذيل: « ان خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد ان لم يكن هو غيره وهو ارادته تعالى له وقوله: كن - والخلق مع المخلوق في حاله وليس بجائز أن يخلق الله شيئا لا يريد ولا يقول له كن. ويضيف أبو الهذيل على ذلك قائلا ان خلق العرض وخلق الجوهر هو غيرها. ويقول أخيرا ان الخلق الذي هو ارادة وقول لا في مكان »[3].

من هذا القول يتضّح أن الخلق هو بداءة الوجود الذي يمنحه الله لشيء كان غير موجود. ثم ان هذا الخلق يتميّز تماما من الشيء الذي كان في حالة

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص (٨٤).
(٢) الغرابي، أبو الهذيل أوّل متكلّم اسلامي تأثر بالفلسفة، ص ٧٧ - ٧٨.
(٣) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣٦٣).

العدم قبل خلقه. فيكون الخلق متعلّقا بارادة الله التي تتحقّق في وقت ما ويصبح هذا الوقت بداية الوجود.

ومن الضروري أيضا أن نبيّن أن أبا الهذيل كان يؤكد الفرق الموجود بين ارادة الله لخلق الشيء وبين هذا الشيء المخلوق الذي هو موضوع الارادة.

ان هذه الارادة بزعم العلاّف لا توجد في محل، وسبب ذلك ان الله لا يشغل محلا لأنه غير مادي، فعليه لا يمكن ان تكون ارادته في مكان لأن المادة فقط هي التي تشغل حيّزا.

ولكن موضوع هذه الارادة مادي وهو الخليقة. فهي تشغل مكانا معيناً. ومن هنا قامت المشكلة العويصة المتعلّقة بطبيعة العالم المخلوق وطبيعة الله: انهما لطبيعتان مختلفتان كل الاختلاف ومتميّزتان تمام التمييز: الواحدة منهما وهي الطبيعة الالهيّة تمنح الوجود فقط للاخرى التي هي الطبيعة المادية. وماهية العالم المخلوق خلاف ماهية الله.

خامسا: حال أهل الخلدين:

الارادة الحرّة المختارة لم تعد تفعل في الجنة. لذلك يستحيل على اهل الجنة أن يفعلوا.

ويعلّل أبو الهذيل ذلك الأمر بقوله: ان الدنيا دار عمل وأمرونهي ومحنة واختيار ـ ولذلك كانت الدنيا دار ألم وعذاب ـ ولكن الآخرة دار جزاء، وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهي ولا محنة ولا اختيار. فأهل الجنة يتنعّمون فيها ويلذون والله تعالى المتولي لفعل ذلك النعيم الذي يصل اليهم وهم غير فاعلين له.

ويفسّر أبو الهذيل ذلك بقوله: «لو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم، لكانوا مأمورين منهيين. ولو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة والمعصية، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهي، ولم تكن دار ثواب، وكان سبيلها سبيل الدنيا. وقد جاء الاجماع بان

الدنيا دار عمل وأمر ونهي، والآخرة دار جزاء وليست بدار أمر ولا نهي وهذا الاجماع يوجب ما قلت »[1].

لذلك كان يثبت أبو الهذيل بكل شدة ان أهل الجنة لا يفعلون أي حركة بل يتذوقون اللذّة والسعادة، فهم ليسوا « كالحجارة » بل هم « أحياء عقلاء فهماء » فقط لم يعد يريدون. « فاذا انتهى أهل الجنة الى آخر الحركات التي ثبّتنا لها كلا محصى محاطا به جمعت فيهم اللذات كلّها: لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات، وصاروا في الجنة باقين بقاء دائما وساكنين سكونا باقيا ثابتا لايفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبيد »[2].

وفعلا لن يعودوا في حاجة الى العمل، اذ انه لن ينقصهم شيء مطلقا، لأنهم سيكونون في حالة السعادة التامة.

أما بالنسبة لحال أهل النار فتقول المعتزلة: كما أن أهل الجنة سيخلدون فيها، وسيكونون في حال نعيم دائم وحال سكون، كذلك الفساق سيخلدون في النار.

ويقول أبو الهذيل أن حركات أهل النار تنقطع، وانهم يسكنون سكونا دائما[3].

ولكن ما سبب القول بأن أهل الخلدين يصيرون الى سكون دائم خمودا؟ الأستاذ علي الغرابي يجيب على هذا التساؤل فيقول: ان سبب القول هو انه عنده فكرتان:

١) فكرة القول بالخلود الذي جاء به القرآن.

٢) وفكرة عدم القول بأن للحركات نهاية يؤدي الى القول بأنها ليس لها أول، واذا لم يكن للحركات أول كان العالم قديما واذا كان قديما لم يكن

---

(١) الخياط، الانتصار والرد، ص (٥٦).

(٢) الخياط، الانتصار والرد، ص (١٧).

(٣) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٤٧٥).

حادثا فلا يحتاج الى محدث وهذا باطل[1].

وحول ما قاله العلاّف من أن حركات أهل الخلدين تنقطع وانهم يصيرون الى سكون دائم يرى ماكد ونالد أن طريقة العلاّف هنا هي التوفيق بين الدين الذي يقول ان العالم محدث والفلسفة التي تقول ان العالم قديم. فالسبب هو رغبته في التوفيق بين القولين السالفين في خلق العالم. فكأنه أراد أن يقول ان الخلق هو التغير، وذلك بادخال الحركة على الجسم المخلوق. فالعالم قبل أن يخلق كان في حال هدوء وسكون، ثم خلقه الله بأن جعله متحركّا، وسيفنيه تعالى باعادته الى ما كانْ عليه من الهدوء والسكون، وكذلك يبقى الى الأبد. واذاً فالعالم قديم ـ كما تقول الفلسفة ـ وما الخلق الذي يتحدّث عنه الدين الا جعل العالم متحرّكا، وما الفناء سوى وقف تلك الحركة.

ولما كان القرآن يقول أن أهل الجنة وأهل النار مخلدون هؤلاء في النعيم وأولئك في الجحيم، ولما كان ابو الهذيل مضطّرا الى ان يحكم بوقف حركات أهل الخلدين حتى يتم حبك نظريّته وكان لا يستطيع أن يخالف النص الصريح الوارد في الكتاب المبين، فانه قرّر أن أهل الخلدين بالرغم من انقطاع حركاتهم يبقون متنّعمين ومتألّمين أبدا، فتم له ما أراد دون أن يبتعد عن منطوق الكتاب كثيرا[2].

ومما يذكر أيضا انه من المحتمل ان أبا الهذيل قد قصد من قوله بأن حركات أهل الخلدين تنقطع انكار الفكرة الأرسطية القائلة بأن حركة العالم أبديّة.

---

(١) الغرابي، م. س، ص (٦٠).

(٢) جار الله، المعتزلة، ص (٥٧).

سادسا: مسألة «الكلام»:

القول في القرآن أهو مخلوق أو غير مخلوق مستمد من مشكلة الصفات متفرّع عليها. فالمعتزلة لم ينكروا الصفات القديمة اذا كنا نقصد بها عين الذات، ولكنهم أنكروا أن تكون الصفات أشياء أو ذوات قديمة قائمة وراء الذات لأن هذا يؤدي الى تعدّد القدماء.

«بيد أنهم شذّوا عن هذه القاعدة في عدّة مسائل منها الكلام، فالكلام لا يمكن أن يكون صفة لله تعالى هي ذاته كالعلم والقدرة، وذلك راجع الى فهمهم للكلام وتحديدهم له»[١]. واختلف المعتزلة في الكلام أهو جسم أم عرض. فرأى بعضهم انه جسم[٢]، وانه لا شيء الا جسم.

وقال آخرون كأبي الهذيل ومعمّر وجعفر بن حرب والاسكافي ان الكلام عرض. يقول العلاّف: «ان الله عزّ وجل خلق القرآن في اللوح المحفوظ وهو عرض، وان القرآن يوجد في ثلثه (ثلاثة) أماكن: في مكان هو محفوظ فيه، وفي مكان هو مكتوب فيه، وفي مكان هو فيه متلو أو مسموع»[٣]. وأما النّظام وأصحابه فقد ذهبوا الى ان كلام الخالق عرض وانه حركة لأنه لا عرض عندهم الا الحركة وان كلام الله جسم[٤]. وعلى ذلك فكلام الله تعالى مخلوق محدث، لأن الأجسام والأعراض لا يمكن ان تكون الا كذلك، وقد احدثه الله تعالى.

هنا يرى الأستاذ ألبير نادر أن موقف المعتزلة من مسألة خلق القرآن واضح وجليّ: «بما ان كلام الله حادث لذلك يلزمه محل خلاف الله وهذا المحل هو النبي الذي حلّ فيه، ونحن نردّده بطرق مختلفة»[٥].

---

(١) الخياط، الانتصار والرد، ص (٧٧).

(٢) الأشعري، مقالات الاسلاميين، ص (٥٩٠).

(٣) م. ن، ص (٥٩٩).

(٤) الأشعري، مقالات الاسلاميين، ص (٥٨٨).

(٥) نادر، فلسفة المعتزلة، ج١، ص (١٠٩).

هنا في هذا المجال لا بدّ لنا من أن نسأل: **هل هناك من أصل لفكرة خلق القرآن عند المعتزلة؟**

حول هذه النقطة يجيب الأستاذ زهدي جار الله أن منشأ القول بخلق القرآن كان بتأثير اليهوَد الذين يعتقدون خلق التوارة. أما القول بأزلية القرآن فيظهر انه يرجع الى أصل اجنبي. والمرجّح انه مستمد من المسيحيّين الذين يؤمنون بقدم الكلمة[1]. وممن يذهب الى هذا القول ماكد ونالد، فانه يرى أن القول بأن القرآن قديم غير مخلوق مأخوذ من اعتقاد للمسيحيّن بالكلمة السماوية غير المخلوقة التي في صدر الأب[2].

أما الدكتور حسين مروة فيرى: أن القول بخلق القرآن يعني نفي قدم الكلمة كلمة الله، في حين ان نظرية الكلمة في المسيحية تعني القدم والأزلية، فالنظريتان متناقضتان.

واذا كان لا بّد من القول بالتأثير المسيحي وهو أمر طبيعي لا جائز فقط ـ فان هذا التأثير عكسي، أي انه ربما كان ظهور مسألة خلق القرآن ردّا على نظرية قدم الكلمة في المسيحية لا موافقة لها وهذا أرجح الاحتمالات.[3]

لمّا كان المعتزلة يدافعون عن وحدانية الله ويقاومون كل ما ينافي هذه الوحدانيّة أو يهدمها، وجدوا في القول بأن القرآن غير مخلوق ما يتعارض مع وحدانيّته تعالى، لأن الشيء اذا كان غير مخلوق أصبح قديما أزليّا، والقدم والأزليّة من صفات الله وحده.

سابعا: الرؤية السعيدة ونفي التشبيه:

أجمعت المعتزلة على انكار رؤية الله تعالى بالابصار في دار القرار، واختلفوا في الرؤية بالقلوب فقال أكثرهم ومنهم أبو الهذيل العلاّف: «اننا

(١) جار الله، المعتزلة، ص (٧٥).

(٢) جار الله، المعتزلة، ص (٧٦).

(٣) حسين مروة، النزعات المادية، ج١، ص (٦٨٥).

نرى الله بقلوبنا »[1] بمعنى انّا نعلمه بقلوبنا. وهذا لا يعني أننا نعلمه علما حقيقيا كاملا شاملا، لأن المتناهي لا يمكنه أن يدرك اللامتناهي.

والخلاف في الرؤية متفرّع أيضا من مشكلة الصفات العامة وقد شدّد المعتزلة في انكارها لأنها تؤدّي الى التشبيه. واستشهدوا على صحّة قولهم بالآية:

﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأبصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ ألأبصَارَ﴾[2]، والمعتزلة تقدّم برهانها فتقول أن البصر خاصية حس من حواسنا الخمس واذا سلّمنا بأن الله يمكن رؤيته فيستنتج ضمنا من هذا القول كونه مسموعا مشموما مطعوما ملموسا وذلك شرك عظيم.

ويرى الأستاذ ألبير نادر انه يترتب على ما تقدّم ان المعتزلة كانت مجتهدة في رد هذا الرأي الخاطىء وفي اظهار كل ما يترتب عليه من نتائج منافية لكماله تعالى. فاذا نظرت المشبهة والرافضة الى الهها نظرة مادية عليها رؤيته بالأبصار[3].

أما بالنسبة لمسائل التشبيه والتجسيم فقد أجمع المعتزلة على نفي الجهة عن الله ولجأوا الى تأويل الآيات التي تفيد أن لله وجها ويدا أو عينا وأنكروا الرؤية كما ذكرنا من قبل.

يقول الخياط: «وأبو الهذيل ينفي عن الله تعالى شبه خلقه من كل وجه ويثبّته واحدا ليس بجسم ولا بذي هيئة، ولا صورة، ولا حدّ، وانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾».[4]

فنحن نرى أن المعتزلة في تأييدهم لوحدانية الله ودفاعهم عنها قد حاربوا كل شيء يتنافى مع هذه الوحدانية وفندوه بالأدلة العقلية. حتى رفضوا ان

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٢١٦).

(٢) سورة ٦، آية (١٠٤).

(٣) نادر، فلسفة المعتزلة، ج١، ص(١١٥).

(٤) الخياط، الانتصار والرد، ص (١٥).

يأخذوا الآيات التي تحمل معاني التشبيه ولم يقبلوا بها على ظاهرها بل أوّلوها تأويلات تتفق مع فردانية الله.

ثامنا: الصلاح والأصلح:

الصلاح (هو) ضد الفساد، وكل ما عرّى عن الفساد يسمّى صلاحا وهو الفعل المتوّجه الى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلا والمؤدّي الى السعادة السرمدية.

أما الأصلح فهو اذا كان هناك صلاحان وخيران وكان أحدهما أقرب الى الخير المطلق فهو الأصلح.(١)

والمعتزلة تقول ان الله مكلّف بفعل الأصلح، وهذا القول طبعا هو نتيجة منطقية لرأيهم في ماهية الله اللامتناهية والكاملة.

ولكن هل من مصدر لفكرة القول بفعل الأصلح؟

لا شكّ أن تعمّق المعتزلة في درس الفلسفة اليونانية ترك في عقائدهم أثرا بعيدا ومن جملة «ما أخذوه عنها قول أرسطو أن الله تعالى ليس مطلق التصرف يفعل ما يريد بل هو نظام. واذا كان كذلك فانه تعالى يسير ضمن نظام لا يمكنه مخالفته والخروج عليه.

ولمّا آمن المعتزلة بهذا المبدأ الفلسفي راحوا يطبّقونه على أقوالهم الدينية فقالوا ان الله لايفعل الا الخير ومحال أن يفعل الشر. وقد جعل المعتزلة يقولون أيضا بالصلاح والأصلح».(٢)

يقول أبو الهذيل: «ان ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف له غاية وكل وجميع، وما يفعله الله لا شيء أصلح منه، والله يقدر على مثله وعلى ما هو دونه ولا يفعله، والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به، ولأنه

---

(١) نادر. فلسفة المعتزلة. ج١، ص(٨١).

(٢) جار الله. المعتزلة، ص (١٠٢)

لم يخلق الخلق لحاجة به اليهم وانما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة وانما أراد منفعتهم.»[1]

فالمعتزلة تقول أن الحكيم لا يفعل فعلا الا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض هو سفه وعبث فليست هناك من صدفة انما هناك فقط غاية. والحكيم من يفعل أحد أمرين: أما ان ينتفع أو ينفع غيره. ولما تقدّس تعالى عن الانتفاع تعيّن انه انما يفعل لينفع غيره، ولما كان الله غاية في الحكمة فلا يفعل الا الأصلح.

ان علّة ايجاد الله للعالم عند أبي الهذيل هي جوده لأن «الله فاعل لجوده»[2]، ومما يذكر ان صفة الجود في الأفلاطونيّة المحدثة لها شأن اذ هي عندها أيضا علّة ايجاد الله للعالم. ولهذا يقول برقلس كما حكاه عنه الشهرستاني في الملل والنحل: «الباري تعالى جواد بذاته، وعلة وجود العالم جوده، وجوده قديم لم يزل فيلزم أن يكون وجود العالم قديما لم يزل، ولا يجوز أن يكون مرّة جواداً ومرّة غير جواد، فانه يوجب التغير في ذاته، فهو جواد لذاته.[3] وهذا ما قال به أيضا أبو الهذيل من أن علّة وجود الله للعالم هي جوده.

والمعتزلة لا تحكم عل الأشياء بجزئيّاتها. وانما تنظر الى العالم بأسره وتبدي حكمها عليه بأكمله ويذهبون الى القول بأن الصنيعة كاملة لأن الصانع كامل فما يبدو لنا كأنه عجز أو نقص أو آفة، فكل ذلك يساهم في خير الدنيا العام ويصبح خيرا وصلاحا.

ولمّا كان العلاّف قد قال بأن الاله لا يفعل الا ما فيه صلاح عباده فكيف يعلّل وقوع الشر في العالم من الأمراض والالاآم والآفات؟

يجيب أبو الهذيل عن هذا بقوله: «ان الله يخلق الشر الذي هو مرض

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص(٥٧٦).

(٢) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص(١٨٢).

(٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢، ص(١٤٩).

والسيئات التي هي عقوبات وهو شرّ في المجاز»[1] فلما كان الظلم موجودا أو الفساد موجودا فلا بدّ أن يكون مصدره الانسان لا الاله، ولهذا ذهب المعتزلة الى ان الانسان خالق لأفعاله. والمعتزلة الذين سمّوا بأهل التوحيد لأنهم نزّهوا الله عن مشابهة المخلوق عن طريق نفي الصفات أرادوا أيضا أن ينزّهوه عن الظلم باعتبار انه لايشابه المخلوق الذي يصدر الظلم عنه، ومن هذه الناحية سمّوا بأهل العدل.

تاسعا: الإيمان:

عند أبي الهذيل وأصحابه أن «**الإيمان** هو جميع الطاعات: فرضها ونفلها، وان المعاصي على ضربين: منها صغائر، ومنها كبائر، على ضربين: منها ما هو كفر، ومنها ما ليس بكفر، وان الناس يكفرون من ثلاثة أوجه: رجل شبّه الله بخلقه، ورجل جوّره في حكمه أو كذّبه في خبره، ورجل ردّ ما أجمع المسلمون عليه عن نبيّهم ﷺ نصّاً وتوقيفاً.[2]

وحكي عنه (عن أبي الهذيل) ان الصغائر تغفر لمن اجتنب الكبائر على طريق التفضّل، لا على طريق الاستحقاق.[3]

وزعم أبو الهذيل: ان الايمان كلّه ايمان بالله: منه ما تركه كفر، ومنه ما تركه فسق ليس بكفر: كالصلاة وصيام شهر رمضان، ومنه ما تركه صغير ليس بفسق ولا كفر، ومنه ما تركه ليس بكفر ولا بعصيان: كالنوافل.[4]

أما عن درجة الايمان والكفر فيقول أبو الهذيل: «كل من أمر بشيء ففعله فقد أطاع الأمر له، وكل من نهى عن شيء ففعله فقد عصى الناهي

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٢٤٥).
(٢) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٢٦٦ - ٢٦٧).
(٣) بدوى، مذاهب الاسلاميّين، ج١، ص (١٧٤) ومقالات الاسلاميّين ص (٢٦٧).
(٤) الأشعري، م. س، ص (٢٦٧).

له.[١] ويقدم مثلا على ذلك، فيقول: اذا ترك الدهري المجوسية والنصرانية فانه مطيع بتركها، لأنه أمر أن يتركها. وهو عاص كافر بقوله بالدهر لأنه قد نهي عنه.[٢]

فاذا ترك الدهري أمرين قد نهي عنهما ليس يعني ذلك انه تقرّب الى الله، لا بل يبقى كافرا لأنه لم يطيع أمر الله بترك القول بالدهر. **واذا كان مصطلح طاعات لا يراد الله بها»** قد انفرد به العلاّف عن سائر اخوانه فهذا يعني كما يقول الخيّاط: ان هذا الكلام لا يخطر على بال أكثر الأمة وانما يخطر ببال المتكلّمين فقط.[٣]

نظر المعتزلة الى الصفات على انها اعتبارات ذهنية عقلية تمثّل وجوها مختلفة في النظر الى الله ولا تدل بحال من الأحوال ـ كما يقول الأشاعرة ـ على صفات قديمة قائمة بالذات. ومعنى هذا أن التنزيه المطلق الذي يفهم من موقف المعتزلة في وصفهم الله بصفات السلب فقط، قد تبعته خطوة اخرى ذهبوا فيها الى ضرورة وصف الله بمجموعة الصفات الايجابيّة التي وصف بها نفسه بشرط أن لا نفهم هذه الصفات على انها معاني قديمة قائمة بالذات. لأننا لو فعلنا ذلك فقد أثبتنا الهين أو أكثر، ووقعنا في تعدّد الآلهة، اذا الصفات الالهيّة عند المعتزلة ليست مستقلّة عن الذات وانما هي عين الذات.

أما العلاّف فقد جاء بصيغة جديدة لمسألة الصفات، وان لم تخرج جوهريا عن نطاق وحدة الذات والصفات في التفكير المعتزلي العام. فليس يكفي عنده أن نقول عن الله حي بذاته لا بحياة، بل من الممكن أن تثبت له الحياة وتقول انه حي بحياة وحياته ذاته. كما أدخل موضوعه في مسألة الصفات، اذ قال بأن الله سميع بصير منذ الأزل بمعنى انه سيسمع ويبصر، وهكذا سائر الصفات

---

(١) الخيّاط، الانتصار والرد، ص (٥٨).

(٢) م. ن، ص (٥٩).

(٣) الخيّاط، الانتصار والرد، ص (٥٩).

فهي جميعا أزليّة ولكن فعلها مستقبلي.

كما بادر الى وضع تقاليد منهجيّة في مشكلة الصفات، وكانت هذه المبادرة بمثابة الأولّيات الضرورية التي استعان بها القاضي عبد الجبار في صياغة فكره عن الصفات.

لقد كان جلّ اهتمامات العلاّف من خلال أبحاثه الالهيّة التي تعرّضنا لها الدفاع عن وحدانيّة الله وتنزيهه ومقاومة كل ما ينفي هذه الوحدانيّة أو يهدمها.

المباحث الطبيعيّة

يعتبر أبو الهذيل العلاّف من أوائل المفكّرين الاسلاميّين الذين عملوا على حل المسألة الطبيعية. فالمنحى الطبيعي عنده يعبّر عن اصالته الفكريّة وعلى اطلاعه الواسع على الثقافات المختلفة وتمكّنه من استعمال المصطلحات الفلسفيّة. لقد تناول العلاّف الكثير من الموضوعات التي هي أقرب الى الفلسفة منها الى علم الكلام. ونظرة واحدة الى المسائل التي تعرّض لها تعطينا فكرة عن أهمّية هذا المنحى عنده.

لقد تحدّث عن تركيب الأجسام، وتطرّق الى القضايا المختلفة التي اطلق عليها المتكلّمون اسم «دقيق الكلام» كالجزء الذي لا يتجزأ، والكمون، والمداخلة، والمجاورة، والعرض، الخ... كما أن أبحاثه في الحركة تدل دلالة قاطعة على براعته الفائقة في وضع المذهب الاعتزالي في صورته النهائية.

لا شكّ في أن هناك دواعي جعلت العلاّف يخوض في المسألة الطبيعية، ويحاول أن يجد لها حلاً. **لقد رأى العلاّف هذا العالم متغيّرا غير ثابت، فعالج مشكلة التغيّر بمذهب يعرف في تاريخ الفلسفة باسم مذهب الجزء الذي لا يتجزّأ.** وقد عرف هذا المذهب من قبل عند اليونان. عند ديمقريطس وعند أبيقور، كما عرف أيضا عند الهنود. غير أنه قبل أن نتعرّض بالتفصيل لمذهب العلاّف «الذّري» لا بدّ لنا من كلمة حول مصادر القول بالجزء بأصليه اليوناني والهندي.

أولا: مصادر القول بالجزء الذي لا يتجزّأ.

أ ـ القول بالأصل اليوناني:

لقد جرى بعض العلماء على القول بأن مذهب الاسلاميّين في الجوهر الفرد يشبه مذهب اليونانيّين. يلاحظ مثلا اسحاق بن سليمان الاسرائيلي المتوفي عام ٤٢٠ هـ = ٩٣٢ م على الأرجح في كتابه المسمّى «كتاب الاسطقسات» عند نقده لمذهب الجزء، ان مذهب ديمقريطس يشبه مذهب المعتزلة.

ويشير ابن ميمون أيضا في «دلالة الحائرين» الى الشبه بين مذهب الاسلاميّين ومذهب اليونانيّين في الجزء، ولكن آخرين من علماء الاسلام المتأخرين يخالفون ما تقدّم بأن يفصلوا فصلا واضحا بين مذهب ديمقريطس ومذهب أهل الكلام في الجزء الذي لا ينقسم، فيقول فخر الدين الرازي في «المباحث المشرقيّة» والجرجاني في «شرح المواقف» والشيرازي في «الأسفار الأربعة» ان ديمقريطس انما انكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهميّة، وان الأجزاء التي لا تتجزّأ عنده، لا تقبل القسمة بسبب صلابتها، أما المتكلّمون فقد أنكروا امكان انقسام الأجزاء التي لا تتجزّأ انقساما وهميّا[1].

وهذا التباين بين المذهبين صحيح تماما، والفرق موجود في الحقيقة. وهناك من يقول بأن ثمة شبها جوهريا بين مذهب المتكلّمين ومذهب أبيقور في الجزء، ان صحّ ان هذا المذهب كان يشتمل على النظرية المسمّاة نظرية الأجزاء المتناهية في الصغر، كما هو محتمل بعد الأبحاث التي قام بها هـ. فون أرنيم (Von Arnim) .H وغيره.

وهذه النظرية التي لم تؤخذ عن ديمقريطس فيما يحتمل، تقضي بأن أبيقور كان الى جانب قوله بقدم الجواهر الفردة وعدم قبولها للانقسام يذهب الى

(١) بينس (PINES). مذهب الذرّة عند المسلمين. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م، ص ٩١ ـ ٩٢.

انها ليست الأجزاء الأخيرة التي تتألف منها المادة. ولما كانت الجواهر الفردة أجساما ممتدة في الجهات ولها قسط من الحجم فلا بد أن يكون لها أجزاء، وهذه الأجزاء المتناهية في الصغر التي لا أجزاء لها والتي لا يمكن ان توجد منفردة، بل هي موجودة منذ الأزل في الجواهر الفردة، وهي أجزاؤها، وفضلا عن هذا كان أبيقور يقول فيما يظهر بانقسام الزمان والمكان والحركة وهو يعتبرها أجزاء متناهية في الصغر، والأجزاء المتناهية في الصغر، لا الجواهر الفردة، عند أبيقور، قد تشبه الأجزاء التي لا تنقسم عند المتكلّمين بعض الشبه، ولا سيّما بأنها تعتبر مباينة للأجسام، فان الجواهر الفردة تعتبر من جملة الأجسام[1].

ان النظرية التي بحثناها حتى الآن تحاول اثبات ان مذهب الجوهر الفرد عند الاسلاميّين مأخوذ من مذهب اليونان، **الا اذا افترضنا تطوّر المذهب اليوناني وهو تطوّر لا نعرف عنه شيئا**. ومن جهة اخرى نجد بين المذهبين وجوها من الشبه لا يمكن انكارها، وربما يبعد كل البعد أن تكون مجرد اتفاق ومصادفة[2].

ب ـ المؤثّرات الهندية في نظرية الجزء:

في مذاهب الهنود في الجزء عدة نقاط تدعونا الى مقارنتها بما يقابلها في مذاهب المتكلّمين، على انه اذا كان القول بأن مذاهب المتكلّمين في الجزء تتصل بمذاهب الهنود يجب ان يكون مع شيء من التردّد وعدم الجزم، فان كثرة المذاهب الهندية أيضا تحول دون الدقّة في تعيين مذهب هندي بعينه، لأن هناك مذاهب فلسفيّة كثيرة يمكن مقارنتها بمذاهب المسلمين. ويقصر الاستاذ «بينس» المقارنة على الوايشيشكا والجاينا. ان ما في مذهب الوايشيشكا ومذهب الجاينا أيضا من القول بجزء صغير لا يتجزأ وله بعد، له ما يشبهه في

(١) بينس. مذهب الذرة عند المسلمين، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٢) م. ن. ص (٩٩).

مذهب بعض المتكلّمين شبها كبيرا، والأجزاء التي لا تتجزّأ هي، عند كلا الفريقين لا مساحة لها اذا قورنت بالأجسام. على أن تسمية الأبعاد عند الهنود تختلف بعض الاختلاف عن تسميتها عند أهل الغرب، وهي التسمية الموجودة عند المتكلّمين.

والدوينكا[1] والترينكا[2] يشبهان ما نجده عند معمّر وهشام الفوطي وأبي الهذيل من أن كل بعد من أبعاد الجسم يحدث بانضمام الأجزاء التي لا تنقسم بعضها الى بعض[3].

الا أن هناك بعض أوجه الشبه الاخرى بين مذهب الهنود في الجزء ومذهب المتكلّمين منها الدليل على وجود الجزء المستند الى انه لو لم تنته الأجسام الى أجزاء لا تتجزّأ لكانت أجزاء الجبل مساوية لأجزاء الخردلة، هذا الدليل يوجد عند المسلمين وعند الهنود أيضا في صيغة تكاد متماثلة تماثلا دقيقا، وعند الهنود تذكر كلمة «أكبر جبل» وعند المسلمين كلمة «جبل» فقط. ويقابل لفظ الخردلة في لغة العرب كلمة «سرشيا» في اللغة السنسكريتيّة[4].

ومن البراهين على وجود الأجزاء التي لا تتجزّأ عند الهنود البرهان التالي: «وهو الذي نجده في الكتاب المسمّى» واتسيايانا بهاشيا، وفي الكتاب الذي هو شرح له والمسمّى «ينايا وأرتيكا» لمؤلفه «اديتكرا» (Uddyotakara) الذي عاش في القرن السابع على ما يحتمل، «لو كان الجزء الذي لا يتجزّأ غير موجود لكان في ذرّة الغبار من الأجزاء ما في الجسم الكبير، لأن كلاّ منها،

(١) الدوينكا = شيء مؤلّف من جزئين.

(٢) ترينكا = كان يعتبر في المؤلفات القديمة مؤلفا من ثلاثة أجزاء لا تتجزّأ ويوجد ذكر الاصطلاحين دونيكا وترينكا في الكتاب المسمّى «برشستبادا بهاشيا»، وقد نشر هذا الكتاب هو وشرحه المسمّى ينايكندلي والذي ألّفه «شريدهرا» في القرن العاشر.
انظر: هامش مذهب الذرّة عند المسلمين، ص (١٠٦).

(٣) بينس، م. س، ص ١١٠ ـ ١١١.

(٤) م. ن، ص (١١٢).

لولا وجود الجزء، سيقبل القسمة الى غير نهاية.

ثم نجد هذا البرهان فيا بعد على هذه الصورة: «لو لم يوجد الجزء الذي لا ينقسم لكان عدد أجزاء جبل ميرو، وهو أكبر جبل في العالم، مساويا لعدد أجزاء الخردلة»[1].

ولكن بعد الذي تقدّم هل هناك من كلمة فصل حول الأثر الهندي في مسألة الجزء؟

ان وجود مشابهات بين المذهبين في الجزء لا شك في انها تطرح عما اذا كان يمكن أن يكون الأول مأخوذا عن الثاني أي المذهب الهندي.

هنا لا يمكن أن نصدر أحكاما قاطعة في هذا الموضوع الا عندما نستطيع أن نثبت انه كان هناك اتصالا انتقلت بواسطته المؤثرات الهندية وهذا بالطبع غير متوفّر حتى الآن.

الا أن الدكتور عبد الرحمن بدوي يرجّح أن يكون العلاّف قد أخذ مذهب الذرّة عن اليونان لا عن الهنود. فيقول: أما أن يكون قد عرف المذهب الذرّي اليوناني فهذا أكثر ترجيحا لأن لدينا المصادر التي تدلّ على معرفة المسلمين به في أوائل القرن الثالث للهجرة:

١) فلدينا أولا ما أشار اليه الكتاب المنسوب الى «فلوطرخس» بعنوان: «في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة»، وقد ترجمه قسطا بن لوقا، وهو معاصر لأبي الهذيل.

٢) كتاب «الطبيعة» و«ما بعد الطبيعة» لأرسطو طاليس. وهذا الأخير قد ترجمه كلّه اسطاث للكندي. وربما في وسع أبي الهذيل أن يطّلع عليه[2].

---

(١) بينس، مذهب الذرّة عند المسلمين، ص (١٠٧)

(٢) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الاسلاميّين، ج ١، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

ثانيا: مذهب الذرّة أو الجزء الذي لا يتجزّأ عند العلاّف:

لا شكّ في أن النصوص التي نملكها عن آراء العلاّف في الجزء الذي لا يتجزّأ أو الجوهر الفرد قليلة جدا. هذا بالرغم من أن النظرية أخذ بها فيما بعد المعتزلة والأشاعرة معا. غير اننا نريد أن نعرضها هنا في صورتها الأولى عند أول معتزلي نادى بها.

يقول أبو الهذيل: «ان الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزّأ، وان الجزء الذي لا يتجزّأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وانه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره، وان الخردلة يجوز أن تتجزّأ نصفين ثم أربعة، ثم ثمانية، الى أن يصير كل جزء فيها لا يتجزّأ»[1].

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزّأ: الحركة والسكون والانفراد وأن يماس ستة أمثاله بنفسه، وأن يجامع غيره ويفارق غيره، وأن يفرده (الله) فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وادراكا له[2].

ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم وقال: لا يجوز ذلك الا للجسم، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا[3].

فأبو الهذيل اذاً من دعاة المذهب الذرّي، وربّما كان أوّل من دعا اليه بين المسلمين، وتبعه في ذلك معمّر بن عباد وهشام الفوطي. والجوهر الفرد عنده كما ذكرنا من قبل - لا طول له ولا عرض ولا عمق - وهذا هو تعريف النقطة. فهل كان يتصوّر الجوهر الفرد على أنه نقطة؟

هذا هو ما يستخلص من تعريفه، الا أن بينس في كتابه «عن الذرّة» يشك فيما اذا كان في امكان المعتزلة مثل أبي الهذيل ومعمّر وهشام - وهم

---

(١) الأشعري. مقالات الاسلاميّين. ص (٣١٤).

(٢) م. ن. ص (٣١٥).

(٣) م. ن. الصفحة نفسها.

متكلّمو العصر الأول في الاسلام أن يتصوّروا الذرّة كنقطة هندسيّة حسب ما يرويه لنا مؤرّخو آراء المعتزلة[١].

الا أن الأستاذ ألبير نادر يتصدّى لمثل هذا التساؤل فيقول: نحن نعلم أن الكتب الهندسيّة اليونانية كانت قد ترجمت الى العربية ووصلت الى أيدي المعتزلة في العصر العبّاسي - ثمّ انه ليس من الصعب على المعتزلة وهم الذين لهم في الالهيّات هذه النظريات الدقيقة اللطيفة التي تدلّ على عمق وسموّ في التفكير أن يصلوا الى هذه الفكرة المجرّدة المتعلّقة بالذرّة. فنحن لا ندري لماذا يشك بينس في مجهود المعتزلة العقلي[٢].

اذاً هذه أول نظريّة ذريّة أو نظريّة في الجوهر الفرد عند المسلمين. « ومن خرق القول أن نقول أن أبا الهذيل العلاّف اكتشفها »[٣]. ان للنظرية سوابق كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي عامة.

لقد وجد أبو الهذيل العلاّف الفكرة أمامه فاستخدمها ببراعة نادرة، وهنا نتساءل: **ما الذي دعاه الى الأخذ بهذه النظرية؟**

حول هذا التساؤل يقول الدكتور عبد الهادي أبو ريدة في مقدّمته لكتاب « مذهب الذرّة عند المسلمين » **ان أبا الهذيل يريد تمشّيا** مع القاعدة الكبرى للاسلام **اثبات أن المخلوقات حادثة متناهية،** وان لها خلافا للخالق « كلاّ » و« جميعا » و« غاية » و« نهاية » بحسب اصطلاح أبي الهذيل. ومعنى هذا أن الموجودات متناهية في مجموعها، ومتناهيّة في عدد أجزائها، فالأشياء لها أجزاء. وهذا عند أبي الهذيل أمر واقع مشاهد بالحس، فلا بدّ أن يكون لها كل[٤].

---

(١) بينس، مذهب الذرّة عند المسلمين، ص (٦).

(٢) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ١، ص (١٦٢).

(٣) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلامي، ج ١، ص (٤٧٢).

(٤) بينس، مذهب الذرّة عند المسلمين، المقدمة. ص د.

ثالثا: النظام أنكر الجزء الذي لا يتجزأ وقال بالطفره:

لقد أنكر النظّام نظريّة الجزء الذي لا يتجزأ التي نادى بها العلاّف وقال: «لا جزء الآ وله جزء ولا بعض الآ وله بعض ولا نصف الآ وله نصف وان الجزء جائز تجزئته أبدا ولا غاية له من باب التجزّؤ»[١].

ولقد ابتدع النظّام نظريّة الطفرة للدفاع عن نفيه الجزء الذي لا يتجزأ ذلك لأن القول بأن الأجسام تنتصف الى ما لا نهاية، ينتج عنه القول ان قطع مسافة ما معناه قطع ما لا يتناهى من الأجزاء.

وعندما اعترض أبو الهذيل على النظّام قائلا: «ان النملة التي تمشي على صخرة من طرف الى آخر تقطع ما لا يتناهى فكيف يقطع ما يتناهى ما لا يتناهى؟ أجابه النظّام بعد تفكير طويل: انها تقطع بعضها بالطفرة وبعضها بالمشي»[٢]. ولكن ما الطفرة؟

الطفرة كما يقول النظّام: «انه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير الى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطفرة، واعتل في ذلك بأشياء منها الدوامة يتحرّك أعلاها أكثر من حركة أسفلها ويقطع الحزّ أكثر مما يقطع أسفلها وقطبها قال وانما ذلك لأن أعلاها يماس أشياء لم يكن حاذى ما قبلها»[٣].

وقد أنكر أكثر أهل الكلام قوله، منهم أبو الهذيل وغيره وأحالوا أن يصير الجسم الى مكان لم يمرّ بما قبله وقالوا هذا محال لا يصحّ. وقالوا ان الجسم قد يسكن بعضه وأكثره متحرّك، وان للفرس في حال سيره وقفات خفيّة وفي شدّة عدوه مع وضع رجله ورفعها ولهذا كان أحد الفرسين أبطأ من صاحبه[٤].

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣١٨).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص (٥٦).

(٣) الأشعري، م. س، ص (٣٢١).

(٤) م. ن، الصفحة نفسها.

رابعا: الردّ على النظّام والبراهين على وجود الجوهر الفرد:

كان النظّام بين متكلّمي المعتزلة كما أشرنا أكبر خصوم مذهب الجزء الذي لا يتجزّأ، وقد دعت مهاجاته له أصحاب هذا المذهب الى التفكير في اصوله، وأرغمتهم على طلب أدلّة تثبت أمام النقد.

وابن حزم يذكر خمسة أدلّة على وجوده:

الدليل الأول:

لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع ما لا نهاية له، لأن هذه المسافة تقبل القسمة الى غير نهاية.

الدليل الثاني:

لا بدّ أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه، ويقوم هذا الدليل على ما يزعمه البعض من استحالة القول بأن جزءا لا نهاية لانقسامه من الجسم يمكن أن يماس جسما آخر.

الدليل الثالث:

يتفرّع هذا الدليل عن القاعدة الكبرى لعلم الكلام الاسلامي، وهي القول بقدرة الله على كل شيء، وهو هكذا: «الله هو الذي ألّف أجزاء الجسم، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تتحمّل تلك الأجزاء التجزّؤ أم لا يقدر؟ ان قيل: لايقدر، كان في ذلك تعجيز لله، وان قيل: نعم يقدر، ففيه اقرار بالجزء الذي لا يتجزّأ.

والآن نستطيع أن نفهم جيدا مغزى رأي أبي الهذيل «من أن الجسم يجوز أن يفرّقه الله حتى يصير جزءا لا يتجزّأ[1]، وذلك اذا وضعنا مذهب أبي الهذيل بازاء الدليل المتقدّم.

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣١٤).

الدليل الرابع:

ينبني كالدليل الأول والثالث، على عدم تنبّه أصحابه الى الفرق بين الانقسام الذي لا نهاية له في الفعل وبين الانقسام الذي لا نهاية له في القوة وهو: «لو كان لا نهاية للجسم في التجزّؤ لكان في الخردلة من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل».

الدليل الخامس:

«علم الله يحيط بكل شيء، وهذا يحتّم أن يعلم عدد أجزاء الجسم، فالأجزاء متناهية»[1].

ويرى «بينس» أن نقطة بداية هذه الآراء هو مذهب أبي الهذيل في «الكل» حيث يذهب أبو الهذيل الى أن القديم ليس بذي غاية ولا نهاية، ولا يقال: له «بعض» أو «كلّ»، اما المخلوقات فلها غاية ونهاية ولها «كل» و«جميع» أي انها متناهية، وبهذا المعنى، معنى التناهي، يتكلّم أبو الهذيل عن «كل» الأجسام والأعراض[2].

خامسا: الأجسام الطبيعية:

لقد حاول شيوخ المعتزلة الأولون تعريف الجسم في ضوء الأفكار اليونانية أو الأفلوطينية أو الهندية التي تأثّروا بها.

فيقول أبو الهذيل: «الجسم هو ماله يمين وشمال وظهر وبطن وأعلى وأسفل»[3]. والمعتزلة لم تهمل الكلام في العناصر المكونة للأجسام. وهذه

---

(١) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. وبهامشه كتاب الملل والنحل للشهرستاني. بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، ٣ مج، ٥ ج، الجزء الخامس، ص ٩٢ - ٩٣ - ٩٤.

(٢) بينس، مذهب الذرّة عند المسلمين، ص (١٥).

(٣) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣٠٢).

العناصر هي الذرات أو الجواهر الفردة أو الاجزاء التي لا تتجزّأ. واللفظ الأخير كما مرّ معنا هو الشائع استعماله عندهم.

ولكن ما عدد العناصر المكوّنة للجسم؟

طبعا يختلف هذا العدد عند المعتزلة ويبيّن كل واحد منهم سبب وضعه العدد الذي قال به. فيحدد مثلا أبو الهذيل هذا العدد بستة لأن «أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدهما يمين والآخر شمال وأحدهما ظهر والآخر بطن وأحدهما أعلى والآخر أسفل»[1].

وهذه الأجزاء الستة تتناسب والجهات الست التي عرف الجسم بواسطتها كأن كل جهة تحتاج الى جزء.

١) كيف تحدث الصفات في الأجسام؟

ان الفريق الذي يمثله أبو الهذيل وهشام الفوطي ومعمّر وغيرهم... والذي لم يعترف بأي صفة للجزء يقول أن الأعراض هي نتيجة لائتلاف الأجزاء... وهؤلاء المعتزلة لم يعترفوا الاّ بالحركة والسكون كصفتين ملازمتين للجزء. ويقولون أن المجامعة بين الأجزاء ومفارقتها تتولدان عن الحركة وان باقي أعراض الجسم من لون وطعم ورائحة تتولّد عن المجامعة[2].

فتكون كل صفات الجسم اعراضا ناتجة عن الحركة وليس لها أي وجود ثابت وحقيقي. ويرى الأستاذ ألبير نادر أن هذا هو مذهب ديمقريطس بالذات اذ يقول: الحركة تعصف بالجواهر منذ القدم وتوجّهها الى كل صوب في الخلاء الواسع فتتقابل وتتشابك وتكتسب سائر الكيفيات المحسوسة من لون وطعم وحرارة وغيرها. وهذه الكيفيات تابعة لتركيب الأشياء ومسافتها ووضعها[3].

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣٠٣).

(٢) م. ن، ص (٣١١).

(٣) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٠، ص (١٦٤).

٢) أعراض الأجسام:

العرض والجوهر مقولتان نجدهما في الفلسفة اليونانية ولا سيّما عند أرسطو، وانتقلنا الى الفلسفة العربية على أثر حركة الترجمة التي أدت الى وضع التراث اليوناني في متناول العرب.

ان الفريق القائل بالجزء الذي لا يتجزّأ يميّز تماما بين الجواهر والأعراض. فأبو الهذيل يقول: ان الأعراض حاصلة من تماس الأجزاء المكوّنة للجسم. لكن هذه الأعراض ليست من نوع واحد فمنها ما يبقى ومنها ما لا يبقى. فمثلا الحركات لا تبقى حسب قول أبي الهذيل بينما الألوان والطعوم والأراييح والحياة والقدرة تبقى ببقاء لا في مكان[1].

ولكن ما هي هذه الأعراض؟

يحدّدها العلاّف بقوله: «الحركات والسكون والقيام والقعود والاجتماع والافتراق والطول والعرض والألوان والطعوم والأراييح والأصوات والكلام والسكوت والطاعة والمعصية والكفر والايمان وسائر أفعال الانسان والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة أعراض غير الأجسام»[2].

وقال أبو الهذيل أن الجزء في ذات حدّه ليست له أي صفة بل يكتسب اعراضه من تماس الأجزاء، وطالما وجد التماس بين الأجزاء الستّة وجد الجسم ووجدت أعراضه. ولما ينفكّ هذا التماس تتلاشى الأعراض[3].

ولكن هل يمكن رؤية الأعراض والأجسام؟

ان جميع المعتزلة يعدّون الجسم حقيقة أوّلية باستطاعتها أن تؤثر في أعضائنا. فالجسم بنظرهم هو المحسوس ولكن نظريّاتهم المختلفة في الجزء وفي اعراضه كان لها أثرها في تفسيرهم رؤية الجوهر والأعراض.

---

(١) الأشعري، مقالات، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩.

(٢) م.ن، ص (٣٤٥).

(٣) م.ن، ص (٣٠٣).

فنرى العلاّف يقول: «الأجسام ترى وكذلك الحركات والسكون والألوان والأجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع، وان الانسان يرى الحركة اذا رأى الشيء متحرّكا، ويرى السكون اذا رأى الشيء ساكنا برؤيته له ساكنا، وكذلك القول في الألوان والاجتماع والافتراق والقيام والقعود والاضطجاع، وكل شيء اذا رأى الرائي الجسم عليه فرق بينه وبين غيره اذا كان على غير تلك المنظرة وفرق بينه وبين غيره مما ليس على منظره فهو راء لذلك الشيء.

وكان يزعم ان الانسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحرّكا أو ساكنا. وكان يزعم ان الألوان لا تلمس لأن الانسان لا يفرّق بين الأسود والأبيض باللمس»[١].

وعن المكامنة يقول أبو الهذيل: «انه قد يكون عرضان في مكان واحد ولا يجوز كون جسمين في مكان واحد»[٢].

٣) استحالة تضاد الأجسام:

لما ربط أبو الهذيل العرض بالجوهر برباط وثيق أعطى عن ضد الشيء التعريف: «(الضد) هو ما اذا لم يكن كان الشيء واذا كان لم يكن الشيء وزعم ان الأجسام لا تتضاد»[٣].

أما النظّام فقال: الأعراض لا تتضاد والتضاد انما هو بين الأجسام كالحرارة والبرودة والسواد والبياض والحلاوة والحموضة وهذه كلّها أجسام متفاسدة يفسد بعضها بعضا وكذلك كل جسمين متفاسدين فهما متضادان[٤].

---

(١) الأشعري، مقالات، ص ٣٦١ ـ ٣٦٢.
(٢) م. ن، ص (٣٢٨).
(٣) م. ن. ص (٣٧٦).
(٤) م. ن. الصفحة نفسها.

سادسا: مبدأ الحتمية في العالم الطبيعي:

يذكر الأشعري عن أبي الهذيل انه يجوز أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو وقتا طويلا دون أن ينحدر الحجر أو يهبط، بل يحدث السكون، وانه يجوّز اجتماع النار والقطن ولا يحدث الاحتراق، ثم يرى الأشعري أن العلاّف قد «غلا في هذا الباب أشد الغلو»[1].

هل قول العلاّف هو ميل منه الى انكار مبدأ السببيّة في حدوث الأشياء وانكار قانون الحركة بالرغم من أن انكار هذا المبدأ يتناقض مع أحد الأساسين اللذين قامت عليهما فكرة التولد عند المعتزلة نعني بذلك مبدأ السببية الى جانب مبدأ حرّية اختيار الانسان في افعاله؟

هنا يجيب الدكتور حسين مروّة فيقول ان هناك خطأ في فهم هذا القول ويستطرد الى أن الأشعري قد روى عن هؤلاء المفكّرين الثلاثة (أي العلاّف والاسكافي والجبّائي) قولهم بأنه يجوز الجمع بين الحجر الثقيل والجو أوقاتا كثيرة من غير أن يخلق انحدار وهبوط بل يحدث سكون، والجمع بين النار والقطن من غير أن يحدث احتراق.

فهل يعني هذا القول انكار القانون الصبيعي الذي يوجب هبوط الحجر من الجو، والقانون الطبيعي الآخر الذي يوجب احتراق النار عند تماسها بالمواد القابلة للاحتراق كالقطن؟ نقول لا.

ثم يتابع الدكتور مروّة: وانما الذي يعنيه هذا القول انه ليس ضروريا ان يفعل أي من القانونين المذكورين فعله الطبيعي سريعا من غير تأخير، بل قد يكون هناك عائق طبيعي آخر يعوق وقتا ما احداث هذا الفعل الطبيعي.

وهذا ما نفهمه من كلمتي «اوقاتا كثيرة» الواردتين في النص المتقدم كما نقله الأشعري، فان هذا القول لم يطلق اذاً جواز الجمع بين الحجر الثقيل والجو من غير هبوط، ولا الجمع بين النار والقطن من غير احتراق، بل قيّده

---

(١) الأشعري، مقالات، ص ٣١٢).

بقيد زمني. والواقع ـ علميّا ـ انه قد يحدث هذا الجمع «أوقاتا كثيرة» وهذه «الأوقات» هي مدى الزمن الفاصل بين صعود الحجر وهبوطه، أو مدى الزمن الذي تتأخر فيه فاعلية النار لسبب طبيعي ما[١].

وهذا أيضا ما ذهب اليه الأستاذ ألبير نادر من أنه قد يصادف أن يتأخر مفعول الشيء أو الجسم وقتا ما دون أن يتنافى هذا التأخير مع مبدأ الحتمية.

يقول الأستاذ نادر أن هذا لا يعني أن الحجر والنار فقدا خصائصهما الطبيعية من هبوط واحتراق بل أن هناك أوقاتا من السكون في الجو بين الصعود والهبوط وأوقاتا تظهر فيها النار غير فاعلة عندما تبدأ في حرق جسم قابل للحريق مثل القطن.

ويتابع الأستاذ نادر فيقول: ان الملاحظة تبرهن على صحة هذا القول وهو لا يعني أن مفعول الأجسام الطبيعي قد انعدم ـ واذا تكلّم أبو الهذيل عن فترة سكون أو تأخير فذلك لا يعني انعدام الفعل الطبيعي للجسم بل هذه الفترة لازمة حتى يكون العمل ظاهرا للانسان[٢].

واذا كان مبدأ الحتمية الطبيعية يعبّر عنه بأن العلّة نفسها تنتج المعلول نفسه ضمن الظروف نفسها. فأبو الهذيل يقترب جدّا من هذه الفكرة فيقول: ليس يفعل فاعل فعلا الا وفعل مثله جائز منه حتى يتغيّر عمّا كان عليه من القدرة والتخلية الى العجز والمنع فحينئذ يتعذّر عليه ما كان ممكنا له للعجز الحادث[٣].

سابعا: الكمون:

الكمون نظريّة تذهب الى القول أن أجساما أو عناصر تختبىء داخل

---

(١) حسين مروّة، النزعات المادية، ج ١، ص ٧٨٠، ٧٨٣.

(٢) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ١، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٣) الخياط، الانتصار والرد، ص (٢٠).

أجسام اخرى مرئيّة يمنعها من الظهور عوامل مختلفة، فاذا زالت هذه العوامل خرجت الى حيّز النظر.

والعلاّف بحث في الكمون فكان يرى أن «الزيت كامن في الزيتون، والدهن في السمسم، والنار في الحجر»[1].

ومما يذكر أن هناك اختلافا عند المؤرّخين في تفسير الكمون. فمنهم من يحاول ردّه الى أقوال «انكساغوراس» ومنهم من يحاول ردّه الى أقوال الرواقيين في العلة البذرية، ومنهم من يرده الى أرسطو.

والأستاذ ألبير نادر يرى أن أثر أرسطو واضح هنا في مسألة الكمون عند العلاّف. انه يقول (أي أرسطو) ان ما هو بالقوة يصير بالفعل حسب طبيعته أعني صورته. فهو خاضع اذاً لنظام طبيعته ويعمل بمقتضاها. وهذا هو قول المعتزلة أيضا[2].

ولكن هل هناك من مصادر اسلاميّة لهذه المسألة؟

طبعا هناك آيات في القرآن تشير الى كمون ذريّة آدم في ظهر آدم وان هذه الذريّة أخرجت من ظهره.

يقول تعالى: ﴿وإذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بني آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَتَهُمْ وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِم: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا: بَلَى شَهِدْنا، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ. إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذا غَافِلِين، أَوْ تقُولُوا إِنَّما أَشْرَكَ آباؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفْتهلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُون؟﴾[3].

هنا لا أريد أن يفهم من قولي أن هذه الأقوال قد أثّرت في الذين قالوا بالكمون. فكل ما عنيته فتح باب الاحتمالات حتى يجيء اليوم الذي تتكشّف فيه حقيقة أصل هذه الفكرة.

---

(١) الأشعري، مقالات، ص (٣٢٩).

(٢) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ١، ص (١٨٢).

(٣) سورة الأعراف ٧، آية ١٧٢ - ١٧٣.

ثامنا: البحث في الحركة:

١) تعريف الحركة والسكون:

يميّز أبو الهذيل بين الحركات والسكون وبين الألوان والمماسات ويقول ان حركة الجسم هي في انتقاله من المكان الأول الى الثاني كما أنه عرف أيضا الحركة بأنها أول كون في المكان الثاني[١].

وسكون الجسم في المكان هو لبثه فيه زمانين. فلا بدّ في الحركة عن المكان من مكانين وزمانين ولا بدّ للسكون من زمانين[٢].

٢) اثبات العلاّف للحركة:

قال أبو الهذيل: قلت لرجل ممن ينفي الحركة ـ ولم يسمّه، وزعم قوم انه الأصمّ ـ: خبّرني عن قول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[٣]. وذكر القاذف فقال: فاجلدوه ثمانين جلدة[٤]، فأيّهما أكثر؟ فقال: حدّ الزاني[٥]، قلت: بكم، قال: بعشرين، قلت: فحدّثني عن الجلد، أهو يد الجلاّد؟ قال: لا، قلت: أفهو السوط؟ قال: لا، قلت: أفثمّ شيء غير هذا هو الجلد؟ قال: لا، قلت: فانما تقول أن لا شيء أكثر من لا شيء بعشرين، فانقطع[٦].

ولكن أين توجد الحركة؟

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣٥٥).

(٢) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣٥٥).

(٣) سورة النور ٢٤، آية (٢).

(٤) يشير الى قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾: سورة النور، آية (٤).
انظر: هامش الأمالي، ص (١٨٠).

(٥) حدّ الزاني = جلد الزاني.

(٦) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٨٠ ـ ١٨١

يقول أبو الهذيل والجبائي وابنه أبو هاشم: ان الحركة تحصل في الجسم وهو في المكان الثاني لأنها أول كون في المكان الثاني[١].

وتفسير قول أبي الهذيل هو انه ينظر الى المعدومات على انها في حالة سكون فالحركة لا تبدأ في هذه الحالة بل تبدأ في حالة الوجود، والوجود هو حركة مرور المعدومات من حال الى حال. ولكن الجسم عند خلقه ليس متحركا بل قابلا للحركة في حالة العدم. وحالة السكون التي يكون فيها الجسم عند وجوده تكون بمثابة حركة متجمّعة في امكانها أن تعمل. وهكذا يفسر قول أبي الهذيل أن الحركة توجد في المكان الثاني اذ ان قبل الوجود يكون سكون الجسم عند وجوده ساكنا ولكن الحركة تجمّعت فيه في هذا المكان وأصبح في امكانه التحرّك[٢].

أما عن كيفية حلول الحركة في الجسم يقول أبو الهذيل: ان حركة الجسم الكثير الأجزاء تحلّ في بعض أجزائه[٣]، وذلك لأن جميع أجزاء الجسم متضامنة في تكوينه. فيكفي أن تحل الحركة في بعض الجسم حتى يتحرّك كلّه، وبمقتضى هذا التضامن بين الأجزاء تمر الحركة من الاجزاء المتحرّكة الى الاخرى.

فحسب رأي أبي الهذيل يكفي أن تحل الحركة اذاً في جزء من أجزاء الجسم حتى يكون الجسم متحرّكا وذلك بفضل المماسة الموجودة بين جميع أجزائه.

وأبو الهذيل لا يجوّز أن يحل الجزء الواحد حركتان. وقال أيضا: انها حركة واحدة تنقسم على الفاعلين[٤].

---

(١) الأشعري، مصدر سابق، ص (٣٥٥).

(٢) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ١، ص (١٨٩).

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص (١٣٠).

(٤) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣١٩).

فعلى رأي أبي الهذيل الحركة التي تحل جسما هي حركة واحدة.

يقول العلاّف ان الحركة واحدة في جميع أجزاء الجسم. لنفرض شخصين مثلا يدفعان حجرا واحدا في اتجاهين متقابلين. يبقى الحجر ثابتا اذا كانت قوّة الحركتين متساوية لأن الحركة الناتجة من الأول حلّت في جزء من الجسم مساو للجزء الآخر الذي حلّت فيه الحركة الناتجة من الدافع الثاني.

وهكذا كل جزء من الجسم لم تحل فيه سوى حركة واحدة والحركتان تقفان عند حدّ وتتكافآن عنده ولكن اذا مال الحجر في اتجاه دون الآخر هذا يدلّ على أن احدى الحركتين طردت الاخرى أعني الأضعف من الجسم وحلّت مكانها. فلا تحلّ الجسم اذاً الا حركة واحدة[١].

٣) جميع الحركات متناهية:

الحركة عرض للجسم يكتسبها مع الوجود، ولما كانت الأعراض غير دائمة فلا يمكن أن تكون الحركات لا متناهية. فكل حركة مصيرها السكون وهذا ما جعل أبا الهذيل يقول ان حركات أهل الخلدين تنقطع وانهم يصيرون الى سكون دائم[٢]. فحالة السكون تحل حتما محل الحركة وفي السكون لم يعد يوجد تغيّر ولا تبدّل بل ثبات مطلق.

ولكن هل هناك من أثر أرسطي حول فكرة تناهي الحركات؟

يقول أرسطو في كتاب السماع الطبيعي ان جميع الحركات الطبيعية ما عدا حركات الاجرام السماوية من نقلة العناصر الأرضية ومركباتها ومن استحالة ونمو النبات والحيوان لها حد تنتهي اليه بالطبع وتسكن عنده.

نعم ان ارسطو يقول بانتهاء الحركات في العالم تحت فلك القمر وهو عالم الكون والفساد. والمعتزلة لم تقسم العالم قسمين مثل ما فعل ارسطو أعني ما

---

(١) نادر، م. س، ص (١٩٣).

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص (٥١).

فوق فلك القمر وما تحته بل قالوا ان العالم بأسره مخلوق متحرك. ولمّا كانت الحركة لها بداية في مذهبهم فيكون لها حتماً نهاية[1].

تاسعا ـ اثبات حدوث العالم بواسطة الحركة:

يسجّل تاريخ الاعتزال المحاولات المبكّرة والبدايات الفلسفيّة الرائدة في التوجّه الاعتزالي الى اثبات حدوث العالم التي بدأها العلاّف الذي اعتبر الحركة شرطا لتكوّن الأشياء وتعيينها مع اقراره بحدوث العالم.

فشرط تكوّن الاشياء وقيامتها عند العلاّف هو الحركة والسكون كما انه في ذات الوقت شرط احتياج العالم الى صانع.

« قال النعمان المنّانيّ يوما لأبي الهذيل: دلّ على حدوث العالم بغير الحركة والسكون، فقال له أبو الهذيل. مثلك مثل رجل قال لخصمه: احضر معي الى القاضي ولا تحضر بيّنتك »[2].

وان كان العلاّف قد تأثّر بأرسطو الذي جعل مبدأ العالم الهيولى والصورة بشرط وجود الحركة والسكون فلا يحصل كون ولا فساد الاّ بالحركة، ولا نمو ولا نقصان الاّ بها « الاّ ان الفرق بين كل من أرسطو وأبي الهذيل هو أن الأول جعل الحركة تنتهي الى محرّك لا يتحرّك بينما تفادى العلاّف هذه النتيجة وجعل للحركة مبدأ فتكون حركة نقليّة من مكان الى مكان آخر، بينما لحركة أرسطو معنى أشمل من النقلة المكانيّة »[3].

انّ القارىء لآراء أبي الهذيل الطبيعيّة لا يشك أن هذا الرجل يكاد يكون فيلسوفا طبيعيّا، فلقد عرّف الجسم وفرّق بينه وبين الجوهر الفرد، وبيّن خواص كل منهما وما يجوز على كل منهما من الخواص وما لا يجوز، وتكلّم

(١) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ١، ص (١٩٥).

(٢) الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، ج ١، ص (١٨١).

(٣) الغرابي، العلاّف أوّل متكلّم اسلامي تأثّر بالفلسفة، ص (٥٤).

على الحركة والسكون وأنكر القول بالطفرة، وقال ان للجسم وقفات خفيّة وبيّن أن الأعراض تنقسم بالمكان والزمان أو بالفاعلين، وبيّن أن الجسم يتحرّك بحركة مكانية وانه يتحرّك في الحقيقة ويسكن في الحقيقة، «وان الأرض ساكنة واقفة لا على شيء»[١]، وانه يجوز وجود عرضين في مكان واحد دون جسمين، وانه يعتقد القول بالكمون، وفرّق بين الحركة والسكون وذكر شرط تحقق كل منها، وبيّن أن الأعراض منها ما يبقى ومنها ما لا يبقى، وانها ترى كما ترى الأجسام، وكذلك تلـمس الألوان، وبيّن أن الألوان تبقى وكذلك الطعوم والأراييح والحياة والقدرة والالآم واللذات، وانه قد توجد اعراض لا في جسم وحوادث لا في مكان وانه لا تضاد بين الأجسام كما بيّن أن الأثر قد يختلف عن مؤثره الطبيعي، وان الوقت هو الفرق بين الأعمال وانه يحدث مع كل وقت فعل.

هذا هو ملخّص آراء أبي الهذيل الطبيعيّة.

وبعد هذا أيمكننا أن نقول انه فيلسوف طبيعي؟ كلاّ.

ان ابحاث العلاّف الطبيعيّة لم تكن مقصودة لذاتها أي انه لم يكن غرضه البحث في أحوال العالم الطبيعيّة، بل المقصود الانتفاع بها في أبحاثه الدينية. ومهما يكن من أمر فان قوله بالجزء الذي لا يتجزّأ كان له شأن كبير في ميدان علم الكلام الاسلامي، بل كان أساسا لاثبات بعض العقائد الايمانية الكبرى مثل حدوث العالم المفضي الى اثبات وجود الصانع، كما كان أساسا لوجهة نظر في الكون بنيت على القول بالخلق المستمر وهو قول الاشاعرة. كما أنّ أبحاثه في الحركة تشكّل أولى بواكير خطوات البحث الفلسفي.

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣٢٦).

المباحث الانسانية

تُعد قضيّة الإنسان، في مقدمة مباحث الفكر الفلسفي في مختلف عصوره التاريخية. ولئن كانت مسألة قدم العالم وحدوثه تحتل مركزاً رئيساً في تاريخ الفكر الفلسفي العام، والإسلامي على وجه الخصوص، فإن قضية الإنسان لا تقل أهميّة عن القضية الأولى، ويتبدّى ذلك في حركة الاعتزال حيث يشكل الإنسان المحور الأساسي الذي تدور عليه طروحاتهم الفكرية حتى غدا مذهبهم غنيا بالمعاني الإنسانية التي تعبّر حقاً عن اصالته.

لقد بحثوا في التوحيد ومعاني الألوهية وربطوا كل ذلك بمفهوم العدل الإلهي وما يقتضيه بالنسبة للإنسان.

فمع اقرار المعتزلة بأن الله هو خالق هذا الكون، فقد قالت أيضاً ان هذا الخلق لا يمكن أن يكون بلا غاية، ولا تقتضي القدرة الالهية المطلقة اضافة أفعال الإنسان إليها. بل هم قابلوا بين كمال الله وعدله من جهة، وفاعلية الإنسان وقدرته على الاختيار من جهة أخرى حتى رأوا في هذا التقابل تفسيراً لمفهوم العدل.

ولما كان مذهب المعتزلة يقرّر تقدير الأفعال وما يترتب عليها من أحكام لمعرفة النتيجة الخلقيّة اللازمة عنها وجب عليهم الاهتمام بالإنسان من حيث تعلق أفعاله به وكيفية تقديره لها.

ان الذي حدا بالمعتزلة إلى القول بقدرة الإنسان على خلق أفعاله « هو

اعتبار التكليف، فالبحث في الإنسان عندهم انما يبتدىء من هذا الاطار لأن التكليف هو العلّة من خلق العالم بما فيه من كائنات حيّة، ولأن الهدف الذي يتوجّه إليه هو الإنسان»[1].

أولاً: تعريف الإنسان:

هناك تعريفات متعدّدة للإنسان قالت بها جماعة المعتزلة. فأبو الهذيل يرى أن «الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان (وحكي) ان ابا الهذيل كان لا يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان»[2].

وكان لا يقول ان كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الانفراد انه فاعل مع غيره، ولكنه يقول الفاعل هو هذه الأبعاض[3].

ولكن هل يعني ذلك اننا ننسب العلم والقدرة والإرادة لهذا الهيكل الخارجي المجسّد؟ لقد فصل أبو الهذيل العلّاف بين النفس والروح والحياة واعتبر أن «النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض»[4]. والنفس عنده هي التي تقوم بوظيفة التعقّل وعليها يعتمد في الحياة العمليّة.

ولا يعقل للنفس أن تكون عرضاً لأن الأعراض فانية، بينما الحياة عند أبي الهذيل تذهب بذهاب ذلك التناسق القائم بين مختلف أجزاء الجسم. فمبدأ الحياة عنده خلاف مبدأ التعقّل والإرادة، والفصل بينهما قائم حتماً بدليل أن النائم مسلوب القدرة والنفس والروح دون الحياة. وفقد التعقّل والادراك

---

(١) سميح دغيم. فلسفة القدر في فكر المعتزلة. اطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة. لم تنشر. بيروت، جامعة القدّيس يوسف، كلّية الآداب والعلوم الانسانية ١٩٨١، ص (٩٤).

(٢) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣٢٩).

(٣) م. ن، ص (٣٣٠).

(٤) م. ن، ص (٣٣٧).

والقدرة في حال النوم دون فقد الحياة يجعلنا ننسب هذه الأمور إلى مبدأ آخر غير الحياة، هو النفس.

وإذا كان تعريف العلاّف للإنسان «يقرب من تعريفات الأطبّاء اليونان أمثال جالينوس من حيث قولهم ان الإنسان هو تلك الجملة المتناسقة الأجزاء»[1]، فانه يمكننا أن نجد مصدراً لهذا التمييز عند أبي الهذيل في القرآن الكريم. ودليلنا على ذلك ما ورد في الآية:

«أللهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَى عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى»[2].

ومن هنا يتضح لنا معنى قول أبي الهذيل بأن الحياة ـ ولا النفس ـ عرض من أعراض الجسم بينما النفس (الروح) قوة متميّزة عن الحياة وتقوم بوظيفة التعقّل وعليها تعتمد كل الحياة الخلقيّة.

أما عن مصدر هذا القول عند أبي الهذيل فيقول الأستاذ ألبير نادر: «ومن هنا نفهم أيضاً من أين استقى أبو الهذيل تعريفه هذا. انه تأثر بلا شك بالأطباء اليونانيّين لا سيما بجالينوس ولكنه متأثّر خصوصاً بأفلاطون القائل بوجود أنفس أو بالأحرى مبادىء ثلاثة في الإنسان تقوم بالأفعال النفسية الثلاثة: الإدراك والغضب والشهوة، فاعتبر أبو الهذيل الحياة نتيجة تناسق أجزاء الجسم واعتبر عملية التعقّل ناتجة من قوة اخرى خلاف الحياة، الا وهي النفس، فيكون مبدأ الحياة خلاف مبدأ التعقّل والإرادة»[3].

من خلال هذا الاستعراض لتحديد معنى الإنسان نرى ان محور البحث، انما هو تحديد دائرة الفعالية في النفس الحي القادر. فالعلاّف يحاول التركيز على بيان وحدة الإنسان من خلال أفعاله الإرادية التي لا تظهر إلا من خلال الجسد.

---

(١) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص (٧٦).

(٢) سورة ٣٩، آية ٤٢.

(٣) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص (٧٦).

وهو عندما فصل الروح عن الحياة، انما أراد حفظ مبدأ الخلود للإنسان جسداً وروحاً حتى تصحّ المسألة الخلقيّة وبالتالي مقولة المثوبة والعقوبة. فاعتبر الحياة عرضاً من الأعراض وهي فانية والنفس خالدة. فالحياة مرحلة يمرّ بها الإنسان ويؤكّد فيها على فاعليّته وقدرته دون أن ينتهي معها.

«وأركان المعتزلة مجمعون على أن الإنسان هو الفاعل القادر، وان دائرة الفعالية هي الحياة، والحياة مع أنها متميّزة عن الروح والجسد، إلا أنها هي التي تمثّل الاطار الذي تتحقق فيه الفاعليّة لأنه لا يكون القادر إلا وهو حي»[1].

ثانياً: التولّد:

عمّقت الحركة الاعتزالية مسألة خلق الأفعال، فبحثوا فيما يتولّد من الفعل الإنساني. فإذا كان الفعل الإنساني مخلوقاً له، فما الرأي في الأفعال التي تتولّد عن عمل الانسان وفعله؟ أهي أيضاً من صنع الإنسان وخلقه.

يقول الأشعري عن التولّد «انه فعل حادث عن الأسباب الواقعة منّا[2]، فالتولّد هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسّط فعل آخر، مثال ذلك كحركة المفتاح بحركة اليد، وحدوث جرح بسبب الإصابة بحجر أو بسهم أطلقه انسان، وذهاب الحجر الحادث عندما يدفعه دافع له، وكنحو الألم الحادث عند الضرب».

أ ـ هل التولّد من فعل الإنسان؟

أول من يذكر هنا ابو الهذيل العلاّف، لأنه من أوائل الباحثين في مسألة التولّد هذه.

---

(١) دغيم. فلسفة القدر، ص (١١٠).

(٢) الأشعري. مقالات الاسلاميين. ص (٤٠١).

لقد ذهب العلاّف إلى القول: «ان كل ما تولّد عن فعله (أي الإنسان) مما يعلم كيفيّته فهو فعله، وذلك كالألم الحادث عن الضرب... أما اللذة والألوان والطعوم والأرابيح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك والعلم الحادث في غيره عند فعله فذلك أجمع عنده فعل الله»[1].

ومعنى ذلك ان الإنسان يبقى هو سبب الأفعال التي يقوم بأسبابها ويحدثها في نفسه حتى بعد فنائه. ودليلنا على ذلك ان انساناً لو رمى إنساناً آخر بسهم ثم مات قبل وصول السهم إلى المرمى حيث آلمه وقتله، فان ذلك لا يمنع كون الفعل الحاصل بعد فناء الرامي هو فعل له بعد فنائه. «فهو يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي، وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدوم لسبب كان منه وهو حي»[2].

والظاهر أن التفريق هنا بين ما يعرفون كيفيّته وما لا يعرفون هو التفريق بين ما يحدث بإرادة منهم وما يحدث من غير دخل لهذه الإرادة في حدوثه. وقد هاجم ابن الراوندى مذهب أبي الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولّد. فقال فيما أورده أبو الحسين الخيّاط في كتاب الانتصار والرد: «ثم قال (ابن الراوندى): وجميع من وافقه (أي وافق أبا الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولّد يزعمون أن الموتى يقتلون الأصحّاء الأشدّاء على الحقيقة دون المجاز، وان المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والاطلاق»[3]

وهذا الزام من ابن الراوندي على ما ذهب إليه أبو الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على أن من أطلق سهماً مثلاً ومات فوراً وأصاب السهم شخصاً فمات، وكان موته بعد موت من أطلق السهم فانه يعدّ فاعلاً لموته لأنه سبب فيه.

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٤٠٢).

(٢) م. ن، ص (٤٠٣).

(٣) الخيّاط، الانتصار والرد، ص (٦٠).

فألزم ابن الراوندي على هذا ـ تهكّماً ـ أن يكون الميت فاعلاً للقتل.

وقد ردّ الخيّاط على هذا الالزام فقال: «ان أراد بقوله: ان الموتى يقتلون الأصحّاء، وان المعدومين يقتلون الموجودين: ان الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال، وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم. وان أراد ان الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم وصحّتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالاً تتولّد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولّد عن أفعالهم بعد موتهم اليهم، إذ كانوا سنوه في حياتهم وفعلوا ما أوجبه. وذلك كرجل أرسل حجراً من رأس جبل فهوى إلى الأرض. ثم ان الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض فنقول: ان هو هوى الحجر بعد موت المرسل فتولّد عن ارساله اليه، فهو منسوب إليه دون غيره»[1].

وكذلك نقول في رجل نزع عن قوسه يريد الهدف، فلمّا خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي، فنقول: «ان ذهاب السهم بعد الرامي متولّد عن رميته، فهو منسوب إليه لا إلى غيره»[2].

والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالاً أربعاً: اما أن يكون فعلاً لله، أو للسهم، أو فعلاً لا فاعل له، أو فعلاً للرامي. وليس يجوز أن يكون فعلاً لله، لأن الرامي لا يدخل الله جلّ ثناؤه في أفعاله ولا يضّطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمي الرامي ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب.

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم، لأن السهم موات ليس بحيّ ولا قادر ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له وصياغة لا صائغ لها. فلما فسدت هذه

---

(١) الخيّاط، الانتصار والرد، ص (٦٠).

(٢) م.ن، ص (٦٠).

الوجوه كلّها لم يبق الا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي دون غيره اذ كان هو المسبّب له[١].

ثم اني اعلمك ـ علمك الله الخير ـ ان صاحب الكتاب (ابن الراوندي) داخل في كل ما شنع به على من أثبت التولّد من المعتزلة: وذاك انّا نقول له: حدّثنا عن إنسان نزع في قوسه فلما فصل السهم من يده أماته الله أو أفناه وأعدمه. ثم أن السهم بعد ذلك وصل إلى إنسان فقتله: حدّثنا من القاتل له؟ فمن قوله: «ان الرامي القاتل له، وقتله اياه هو الإرادة لأن يرميه بالسهم، غير أنه لا يسمّى قاتلاً، ولا تسمّى تلك الإرادة قتلاً حتى يصل السهم إلى المرمى وتخرج روحه من جسده» يقال له: فإذا كان السهم انما وصل إلى المرمى وخرجت روحه بعد أن أمات الله الرامي أو اعدمه ـ أفلست قد سميته قاتلاً وهو ميّت وهو قاتل للحي، وان المعدوم يسمّى قاتلاً للموجود الحيّ القادر؟.

وهذا ما أنكرته على أبي الهذيل وعلى من أثبت التولّد من المعتزلة[٢]

والأعتراض الذي وجّهه ابن الراوندي ـ أو الالزام على أبي الهذيل سيكرّره كل خصوم المعتزلة: من الأشعري، حتى البغدادي، مما يؤكّد مرّة اخرى الدور الخطير الذي لعبه ابن الراوندي في مهاجمة آراء المعتزلة[٣].

ب ـ أفعال القلوب وأفعال الجوارح:

لقد عبّر أبو الهذيل العلاّف عن هذه الموضوعة المعتزليّة بقوله: «انه لا يصحّ وجود أفعال القلوب منه (أي من الإنسان) مع عدم القدرة فالاستطاعة معها (مع أفعال القلوب) في حال الفعل[٤].

---

(١) الخيّاط، الانتصار والرد، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٢) م.ن، ص (٦١).

(٣) عبد الرحمن بدوي، مذاهب الاسلاميّين، ج ١، ص (١٩٥).

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص (٥٢).

وأفعال القلوب تعني هنا الأفعال الاراديّة. فهو إذاً يقول ان الأفعال الاراديّة لا توجد إلا حيث تكون القدرة موجودة، ولا توجد القدرة هذه إلا في حال الفعل، أي حال تنفيذ الإرادة، اما ما يحدث بعد انقضاء الفعل من أفعال متولّدة عنه فقد خرج عن نطاق قدرة الفاعل، لأنه خرج عن نطاق إرادته، وأصبح خاضعاً فقط لقوانين الحركة الطبيعية. وأبو الهذيل يسمّي هذه الأفعال المتولّدة أو الأفعال غير الارادية بأفعال الجوارح مقابل أفعال القلوب.

والجوارح مصدر من فعل جرح، وجرح الشيء واجترحه أي كسبه... وجوارح الإنسان أعضاء وعوامل جسده، كيديه ورجليه، وأحدتها جارحة لأنهنّ يجرحن الخير والشر أي يكسبنه. والجوارح أيضاً من الجرح أي الفعل: جرحه يجرحه جرحاً أي أثّر فيه بالسلاح[١].

ويقول الشهر ستاني أن أبا الهذيل «جوّز وجود أفعال الجوارح من الإنسان مع عدم القدرة وقال بتقدمها»[٢].

وهذا يعني أنه يكفي في أفعال الجوارح أن تكون الإرادة أو القدرة قد تقدمت هذه الأفعال، أي كانت حاصلة مع الفعل الأول الذي ولّد هذه الأفعال. وعلى هذا الأساس بنى المعتزلة مسؤوليّة الإنسان لا عن فعله الإرادي الأول وحسب بل كذلك عن الأفعال المتولّدة عنه.

إذاً أفعال القلوب من ارادات وكراهات وعلوم ونظر وفكر وما أشبه فهي الأساس الذي تنطلق منه أفعال الجوارح. فهي بمثابة الأسباب المباشرة لأفعال الجوارح المتولّدة. لذلك كانت نسبتها إلى الإنسان من حيث وقوعها بحسب قصده ودواعيه وانتفاؤها بحسب صوارفه وتروكه.

---

(١) سميح دغيم، فلسفة القدر، ص ٣١٣ ـ ٣١٤.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص (٥٢).

جـ ـ الاستطاعة:

معنى الاستطاعة هو أن القدرة متقدّمة على مقدورها. وقد بحث المتكلّمون في أن المقدرة هل يجب أن تتقدّم على مقدورها أو لا يجب.

قال الأشعري في وصف مذهب المعتزلة في هذه المسألة: «أجمعت المعتزلة على الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده، وهي غير موجبة للفعل. وأنكروا بأجمعهم أن يكلّف الله عبداً ما لا يقدر عليه»[١].

لكنهم اختلفوا هل الإنسان حيّ مستطيع بنفسه أم لا. فزعم «النظّام» و«علي الأسواري» أن الإنسان حي مستطيع بنفسه لا بحياة واستطاعة هما غيره وقال قائلون ان الإنسان حيّ مستطيع بالحياة والاستطاعة هما غيره، وهذا قول أبي الهذيل ومعمّر وهشام الفوطي وأكثر المعتزلة.

واختلفت المعتزلة هل الاستطاعة هي الصحة والسلامة أم غير الصحة والسلامة: فقال «أبو الهذيل» و«معمّر» و«المردار»: هي عرض وهي غير الصحة والسلامة[٢]. كما اختلفوا في الاستطاعة هل تبقى أم لا؟

فقال أكثر المعتزلة أنها تبقى. وهذا قول «أبي الهذيل» و«هشام» و«عباد» و«جعفر بن حرب» و«جعفر بن مبشر» و«الاسكافي» وأكثر المعتزلة[٣]. وقال قائلون: لا تبقى وقتين، وانه يستحيل بقاؤها، وان الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدّمة المعدومة. ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز، بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة، فيكون الفعل واقعاً بالقدرة المتقدّمة وهذا قول أبي قاسم البلخي وغيره من المعتزلة[٤].

اذاً الفريق الأول ومنهم أبو الهذيل يرون أن الاستطاعة تبقى عند الفاعل لإحداث ما يصدر عنه من أفعال، أما الفريق الثاني فيرى انها تزول بانتهاء

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٢٣٠).

(٢) الأشعري، مقالات، ص (٢٢٩).

(٣) م. ن، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

(٤) م. ن، الصفحة نفسها.

الفعل، وتتجدّد مع كل فعل جديد، أي أن كل فعل يستلزم خلق قدرة جديدة.

لكن رأى أبي الهذيل صريح في أن «الاستطاعة يحتاج إليها قبل الفعل فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه، وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعاً للفعل ويكون عجزاً عن فعل لأن العجز عنده لا يكون عجزاً عن موجود فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة، وجوّز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس وجوّز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدّمة، ولم يجوّز وجود العلم مع الموت ولا وجود الارادة مع الموت»[1].

د ـ الآجال:

ان الذي يدعونا إلى البحث في مسألة الآجال ضمن اطار التوليد هو أن المعتزلة اعتبروا ان المقتول «تولّد موته من فعل القاتل، فهو من أفعاله لا من فعل الله»[2]. والأجل عند المعتزلة «هو الوقت»[3]، وفي العرف «فانه يستعمل في أوقات مخصوصة نحو أجل الحياة وأجل الدين»[4]. فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته وأجل موته هو وقت موته.

المهم هو أن نعرف هل المقتول مات في وقت أجله الذي يعلم الله أنه سوف يموت فيه، وهل كان يجوز أن يعيش لو لم يقتل ليموت فيما بعد بأجله المحتوم؟

من المعتزلة من اعتبر ان هناك أجلين أحدهما «لو سلم من القتل لعاش قطعاً حتى يبلغه ويموت فيه»[5] والثاني رأى العلاّف ومن اتبعه أن «الرجل

---

(١) الاشعري، مقالات، ص (٢٣٢).
(٢) سميح دغيم، فلسفة القدر، ص (٣٢٠).
(٣) شرح الأصول الخمسة، ص (٧٨١).
(٤) القاضي عبد الجبار، م. ن، ص (٧٨١).
(٥) القاسم بن محمد بن علي. كتاب الأساس لعقائد الأكياس. تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر. بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص (١٢٦).

لو لم يقتل مات في ذلك الوقت»[1].

المهم في مسألة الآجال أن القاتل هو فاعل القتل على سبيل التولّد وبالتالي فهو مسؤول عنه يستحق عليه مبدأ الثواب والعقاب. وفي هذا طبعاً توسيع لدائرة الفعالية الانسانية.

والحقيقة انه يجب علينا أن ننظر إلى هذا الأمر ليس من ناحيته السلبية المتمثّلة بالقتل، بل من ناحيته الايجابية التي تكمن في أنه يمكن للإنسان أن يتحكّم في الآجال ويتجاوز الكثير من العقبات التي تعترضه.

صحيح اننا لا نستطيع مقاومة الأجل المحتوم أي الموت الطبيعي إلا انه يمكننا الاحتراز من كثير من الأمور التي يمكن أن تؤدي بالإنسان إلى التهلكة[2].

هـ ـ أبعاد القول بالتولّد:

ان البحث في موضوع التوليد عند أهل الاعتزال انما ينتج حتماً عن سياق النظرية المتكاملة في الفعل الانساني والمسؤولية المترتبة عليه. وهم بقولهم بالتوليد انما كانوا يردون على المجبرة باعتبار أن المتولّدات كلّها من فعل الإنسان. ويبغي المعتزلة في أبحاثهم جميعها الوصول إلى نتيجة خلقية تتحتّم عن مسؤولية الإنسان عن فعله وبالتالي قدرته على الاتيان بهذا الفعل. وتعميق البحث في أفعال التوليد واثباتها أفعالاً للإنسان لوقوعها حسب قصوده ودواعيه على جهة الأحداث يراد به تعميق البحث في معنى خلق الأفعال.

ثالثاً: نظريّة العلاّف في العلم:

تطرّق أبو الهذيل إلى مسألة المعارف هل هي ضروريّة، أو اكتسابيّة واتخذ فيها موقفاً خاصاً عرضه البغدادي في «الفرق بين الفرق» فقال ان أبا الهذيل

---

(١) الأشعري، مقالات، ص (٢٥٧).

(٢) دغيم، م. س، ص (٣٢١).

«لمّا وقف على اختلاف الناس في المعارف: هل هي ضروريّة أم اكتسابيّة؟ ترك قول من زعم انها كلّها ضروريّة، وقول من زعم أنها كلّها كسبية، وقول من قال: ان المعلوم منها بالحواس والبداهة ضرورية، وما علم منها بالاستدلال اكتسابيّة. واختار لنفسه قولاً خارجاً عن أقوال السلف، فقال المعارف ضربان أحدهما: باضطرار، وهو معرفة الله عزّ وجل، ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته - وما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار واكتساب[1].

أ - المعرفة الحسّيّة:

لقد أفردت المعتزلة للمعرفة الحسّيّة ولدراسة الحواس وتأثيراتها مكاناً مهمّاً في أبحاثها التي تناولت فيها الإنسان من حيث كونه عالماً بعلم. والحواس عند غالبية المعتزلة أجناس مختلفة ولكنها ليست مخالفة لبعضها. يقول العلاّف وهو يتحدّث عن الحواس «ان كل حاسة خلاف الأخرى، ولا نقول هي مخالفة لها، لأن المخالف هو ما كان مخالفاً بخلاف»[2].

ولكن ما معنى هذا الاختلاف والتغاير؟

معناه الاختلاف والتغاير في نوعية كل حس من حيث نوعية تأثره بالأشياء المحسوسة أي أن كل نوع من الحس يتأثر بما يناسبه من صفات الأشياء المحسوسة. فالبصر مثلاً يتأثر باللون من هذه الصفات لأن اللون هو الذي يناسبه منها، والسمع يتأثر بالصوت لأنه المناسب له وهكذا[3]... وفعلاً لو كانت كل حاسة مخالفة للأخرى لاستحالت المعرفة الحسّيّة، لأن كل تأثير خارجي على حس ما يكون في هذه الحالة متناقضاً مع تأثير نفس الشيء الخارجي على حس آخر[4].

---

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص (١٢٩).

(٢) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٣٤٠).

(٣) مروة، النزعات المادية، ج ١، ص (٧٩٦).

(٤) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص (١٢).

ولكن كيف يتم ادراك المحسوسات؟.

ان أبا الهذيل مع تمييزه بين العرض والجوهر وعدم قوله بأن الأعراض أجسام لطيفة، لم يفسّر الادراك الحسّي تفسيراً سيكولوجياً، مثلما فعل من بعده معمّر وبشر بن المعتمر. يظهر أن أبا الهذيل وقف أمام صعوبة تفسير ادراكنا للمحسوسات أو بمعنى آخر: **كيف نعلّل تحويل ما هو مادي إلى ادراك ذهني؟.**

هنا يجيب الاستاذ ألبير نادر: ان أبا الهذيل لجأ إلى حل يعدّ الأول من نوعه في الفكر الاسلامي اذ **قال بتدخّل الهي في عمليّة ادراكنا للمحسوسات**[1] ويذكر لنا الأشعري رأي أبي الهذيل في هذه المسألة قائلاً: «كان أبو الهذيل يقول ان اللذة واللون والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والجبن والشجاعة والادراك والعلم الحادث في غيره عند فعله فذلك أجمع عنده فعل الله»[2]، فكأن أبا الهذيل شعر بالهوّة العظيمة الفاصلة بين الذهن والجسم لذلك لجأ إلى القول **بأن الله هو المسبّب لادراكاتنا ولاحساساتنا.**

﴿وكم هذا الرأي قريب من الرأي الذي سيبديه **«ديكارت»** بعدما فصل بين النفس والجسم وقال ان الاتصال بينهما لا يكون إلا بواسطة الله؟. كما أن فكرة أبي الهذيل القائلة بتدخل الله في تحويل المحسوس إلى احساس هي فكرة جديدة في الاسلام، وسيلجأ إليها فيما بعد من يقول بالاشراق من فلاسفة الاسلام[3].

ب ـ المعرفة العقليّة:

لقد أصبح معروفاً أن المعتزلة احلّت العقل محلّه الاسمى في أسس المبادىء التي تنطلق منها نظريّة الاعتزال بكاملها. وما مُسألة حريّة الارادة الإنسانية

---

(١) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص (٢٥).

(٢) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٤٠٢).

(٣) نادر، م. س، ص ٢٥ ـ ٢٦.

عندهم سوى وجه من وجوه التطبيق الخلاّق لنظريّتهم الثابتة في مسألة العقل. كذلك الأمر في المسألة المعروفة «بمسألة الحسن والقبح العقليين». فهذا كلّه أمر نعتقد أنه صار من البداهة لدينا حيث لا حاجة بنا إلى الوقوف عنده. وإنما الحاجة الآن أن ننصرف إلى محاولة التحديد لنظرية العقل وأول ما يواجهنا في هذه المحاولة توارد الأسئلة التالية:

ما العقل، ما وظيفته؟ ما هي حدود امكاناته المعرفيّة؟.

١) تعريف العقل:

اننا نجد تعريف العلاّف للعقل عند الأشعري في فقرات ثلاث يكمّل بعضها بعضاً بحيث يؤلّف مجموعها تعريفاً كاملاً متكاملاً.

فالعقل كما يقول هذا التعريف هو: **«القوّة على اكتساب العلم»** وهو القوة التي يفرّق الإنسان بها بين نفسه وبين باقي الأشياء، واننا نميّز الأشياء الواحد من الآخر بواسطة العقل، **والعقل الحسّي** انما نسمّيه عقلاً بمعنى أنه معقول[1].

يتمل هذا التعريف كما نرى على العناصر المحدّدة لمفهوم العقل من حيث قدرته وعمله، ومن حيث حقيقة وظيفته المعرفيّة، ومن حيث موضوع المعرفة التي يؤدّيها من حيث طبيعة هذه المعرفة[2].

فمن الناحية الأولى نعرف أن العقل هو «القوة على اكتساب العلم» أي أن له القدرة على استخلاص الكلّي من جزئيّاته، لأن هذا هو المعنى المعتزلي للعلم. فإذا كان العلم هو اكتشاف الحد المشترك بين الجزئيّات من جنس واحد أو نوع واحد، وتحويل هذا القاسم المشترك إلى مفهوم كلّي تجريدي عام، فان العقل هو القوّة التي بها يستطيع الإنسان تحقيق هذا الاكتشاف وهذا التحويل.

---

(١) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٤٨٠).
(٢) مروة، النزعات المادية، ج ١، ص (٨٠٤).

بهذه الفقرة الأولى يضعنا التعريف في بداءة الطريق إلى تحديد وظيفة العقل. ثم تأتي الفقرة الثانية لترسم لنا خطاً آخر في سبيل هذا التحديد.

إذ نقول أن العقل هو « القوة التي بها يفرّق الإنسان بين نفسه وباقي الأشياء »، أي ادراك نفسه أولاً، ثمّ اكتشاف ما هو الفارق بينها وبين سائر الأشياء، أي اكتشاف نوع العلاقة بين نفس الإنسان وغيرها من أشياء الوجود، ثمّ اكتشاف علاقات الأشياء بعضها ببعض، لأننا كما تقول الفقرة الثالثة من التعريف انما « نميّز الأشياء بعضها من بعض بواسطة « العقل ». فهذا ما يؤدّيه التعريف من الناحية الثانية أي ناحية وظيفة العقل.

أما من الناحية الثالثة، أي ناحية موضوع المعرفة التي يؤدّيها العقل، فنستخلص من التعريف أن **المعرفة العقليّة** موضوعها: الكلّيات المجرّدة والنفس والعلاقات بين النفس والأشياء من جهة، وبين الأشياء بعضها مع بعض من جهة اخرى ثمّ « العقل الحسّي » الذي « انما نسمّيه عقلاً بمعنى أنه معقول ».

ومن الناحية الرابعة، أي ناحية طبيعة المعرفة العقلية، نستفيد من كلمة « اكتساب العلم » في الفقرة الأولى من التعريف، ان هذه المعرفة عند الإنسان اكتسابيّة اختياريّة أي ليست تذكراً - كما يقول أفلاطون - ولا غريزيّة ولا ضرورية وان آداتها الوحيدة هي العقل[1].

إذاً في تعريف العلاّف نجد تعريفاً كاملاً للعقل أعني أنه قوة يدرك بواسطتها العلم أو بمعنى آخر المعاني الكلّيّة والعلاقات كما وانه قوة مرشدة للإنسان في أعماله. فيكون للعقل وظيفة نظريّة بحتة ووظيفة عمليّة وهذا ما يذكّرنا بتقسيم ايمانوئيل كنط[2].

---

(١) مروة، النزعات المادية، ج ١، ص ٨٠٤ - ٨٠٥.

(٢) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص ٣٥ - ٣٦.

٢) ترتيب المعارف العقليّة:

لما ردّت المعتزلة القول بوجود معاني غريزيّة فينا وقالت أن المعرفة تتكوّن تدريجاً بواسطة النظر وتبلغ هكذا الحقائق الأولى والأصول الاخلاقية بقي عليهم أن يحدّدوا هذه المراحل المختلفة، وأن يعيّنوا المرحلة التي يصبح فيها الإنسان قادراً على معرفة الله والشريعة[1].

كان أبو الهذيل أول من حاول تحديد هذه المراحل، فقال: ان الطفل لا يلزمه في الحال الثانية في حال معرفته بنفسه أن يأتي بجميع معارف التوحيد والعدل بلا فصل، ولكن عليه أن يأتي مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله بمعرفة جميع ما كلفه الله تعالى بفعله حتى ان لم يأت بذلك كلّه في الحال الثانية من معرفته بنفسه ومات في الحال الثالثة مات كافراً وعدّوا لله تعالى مستحقاً للخلود في النار.

وأما معرفته بما لا يعرف الا بالسمع من جهة الأخبار فعليه أن يأتي بمعرفة ذلك في الحال الثانية من سماعه للخبر الذي يكون حجّة قاطعة للعذر[2].

اذاً في المرحلة الأولى يعرف الطفل نفسه ومعرفته تكون حسّية، فيلاحظ أن له جسماً ونفساً، وانه يشعر بواسطة جسمه بالاحساسات، ولا يذكر أبو الهذيل شيئاً عن الالتزام الخلقي وعن المسئولية في هذه المرحلة الأولى، إذ أن العقل لم يكتمل بعد، والمسؤولية لا تكون دون نظر ومعرفة.

ثم في الحال الثانية التي تأتي مباشرة بعد الأولى على الطفل وقد بلغ «أن يعرف ما لا يعرف الا بالسمع من جهة الاخبار».

أما الحال الثالثة فهي خاصة بالمعرفة الواضحة للتوحيد والعدل، ويدرك هذه المرحلة من المعرفة المتأمّلون، فهكذا حسب أبي الهذيل تبدأ المسؤولية

---

(١) نادر، فلسفة المعتزلة، ج ٢، ص (٤١).

(٢) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص (١٢٩).

مع النظر أعني في المرحلة الثانية للإنسان اذ يكون عقله قد اكتمل[1].

ويمكننا أن نستنتج من جملة أقوال أبي الهذيل بهذا الصدد أن المعرفة العقلية النظريّة هي التي تكون في المرحلة الثالثة والأخيرة من تكاملها. ففيها يحصل الإنسان معرفة التوحيد والعدل بمفهوميها المعتزليّين، على نحو جديد قوامه النظر الاستدلالي البرهاني دون الاكتفاء بمعطيات العقل الأولى وبديهيّاته[2].

٣) البلوغ:

اختلف الناس في البلوغ فقال العلاّف: «لا يكون البلوغ الا بكمال العقل»[3] وقال قائلون: البلوغ هو تكامل العقل، والعقل عندهم هو العلم، وانما سمّي عقلاً لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجنون نفسه عنه، وان ذلك مأخوذ من عقال البعير، وانما سمّي عقاله عقالاً لأنه يمنع به، وزعم صاحب هذا القول ان هذه العلوم كثيرة منها اضطرار وأنه قد يمكن أن يدركه الإنسان قبل تكامل العقل فيه بامتحان الأشياء واختبارها والنظر فيها وفي بعض ما هو داخل في جملة العقل كنحو تفكر الإنسان اذ شاهد الفيل انه لا يدخل في خرق ابرة بحضرته فنظر في ذلك وفكّر فيه حتى علم انه يستحيل دخوله في خرق ابرة وان لم يكن بحضرته، فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً[4].

٤) محل الادراك:

يقول أبو الهذيل: «ان الادراك هو علم القلب»[5]، ولكن إذا بحثنا عن

(١) نادر، م. س، ص (٤١).
(٢) مروة، النزعات المادية، ج ١، ص (٨٠٧).
(٣) الأشعري، مقالات الاسلاميّين، ص (٤٨٠).
(٤) م. ن، ص ٤٨٠ ـ ٤٨١.
(٥) م. ن، ص (٥٦٩).

أصل هذه الفكرة وهي ان محل الادراك هو القلب، وانه لا بدّ من العلم أو الادراك في الحياة وجدنا أصلها في الفلسفة اليونانية عند أبيقور الذي يقول بعد تعريفه للنفس الإنسانية انها جسم حار لطيف للغاية تتألف مع الجسم وتنحلّ بانحلاله، ان لها وظيفتين (أي للنفس): الوظيفة الأولى حيويّة هي بث الحياة في الجسم. والأخرى وجدانيّة هي الشعور والفكر والارادة.

وتؤدى الوظيفة الثانية بجواهر ألطف محلها القلب. والأولى وهي الحيوية شرط الثانية والجسم شرط النفس كلّها[1].

فكأن محل الادراك هو القلب عند أبيقور، وان شرط الادراك هو الحياة ولا حياة ولا ادراك إلا مع الجسم، إذاً لا يجتمع العلم والموت عند أبيقور أيضاً. «وهذا ما قاله أبو الهذيل وليس بالبعيد ان يكون العلاّف قد تأثّر بالفلسفة اليونانية في هذه الفكرة أو هذا الرأي لجواز أن يؤثّر المتقدّم في المتأخر أو يتأثّر المتأخّر بالمتقدّم»[2].

خلاصة القول ان المعتزلة أفردت للمعرفة الحسّية، ولدراسة الحواس وتأثيراتها مكاناً مهماً في أبحاثها التي تناولت فيها الإنسان من حيث كونه عالماً بعلم. كما أن اهتمامهم بمحتوى العقل يقابله تصوّر معيّن للوظيفة الأخلاقيّة التي يضطلع بها العاقل، وما يترتّب على ذلك من مسؤولية. ولعلّ **الوظيفة الأخلاقيّة** هي الأهم، وان العقل يخضع لغائية التكليف التي تقضي باقتدار الإنسان على أفعاله ليصح تعريضه للثواب والعقاب.

فكل ما يخرج التكليف عن هذا الاطار لا يدخل في مضمون كمال العقل.

وبما أن التكليف يقتضي العمل، لذلك يصبح مضمون كمال العقل موجهاً في ضوء ما تقتضيه أعمال المكلف من علم بها واقتدار عليها وتخصيص لها.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص (٢١٨).

(٢) الغرابي، أبو الهذيل اول متكلّم اسلامي تأثر بالفلسفة. ص (١٠٣).

الخاتمة

بعد هذه الفصول الأربعة التي عرضنا فيها لمذهب العلاّف الاعتزالي... نستطيع أن نقدّم في ايجاز بعض الملاحظات التي ننهي بها هذا البحث وهي:

أولا:

ان العلاّف هو أول من قنّن اسس الاعتزال تحت عنوان الاصول الخمسة، تلك الاصول الفكرّية التي اجتمع عليها المعتزلة، واتفقوا على جلتها وخطوطها الأساسية والعامة. وهذا عائد طبعا لتكوين العلاّف الفكري ولثقافته الواسعة.

ثانيا:

لقد تبّدت النزعة الكلاميّة عنده في ميله الى الجدل، حتى أصبح الجدل نهجا التزمه في أبحاثه جميعها. وقد دخل في مماحكات لا تنتهي مع خصوم المعتزلة من مجوس ومرجئة ويهود وثنويّة. ولم يقف عند هذا الحد بل انساق مع نزعته الجدليّة الى انتقاد الكثير من شيوخ المعتزلة حول الكثير من المسائل كالنظّام مثلا، كما استقلّ عنهم بآراء عديدة دعت الدراسيين الى اعتباره صاحب فرقة كلاميّة خاصّة سميّت بالهذيليّة نسبة اليه.

ثالثا:

لم يبن العلاّف فلسفة متماسكة منّظمة مصاغة بقالب منّسق، انما كانت سلسلة من الآراء حول موضوعات مختلفة،الاّ انّ معالجة المسائل الكلاميّة في مباحثه تأخذ طابع النظر الفلسفي. فطريقة التفكير عنده هي طريقة التفكير الفلسفي، من حيث اعتماد العقل، والتعامل مع المفاهيم والمقولات الفلسفية ذاتها، واستخدام أدوات الاستدلال المنطقي التي كانت تستخدمها الفلسفة.

نذكر مثلا ما هو معروف عنه من انّ الشكّ هو أساس المعرفة، لأن النظر العقلي من غير أن يسبقه شك تحصيل للحاصل، وهذا محال.

ومعلوم ايضا أن العلاّف بحث في «الانسان» كما في المسألة الطبيعية، هذه المسائل وكثير أمثالها، هي بأصلها وطبيعتها مسائل فلسفيّة، ثم هي كانت من مسائل علم الكلام.

وتدّل التحديدات، سواء من المؤرّخين القدامى أم من الباحثين المحدثين، على الوجود التاريخي المبكّر للعلاقة بين علم الكلام والفلسفة، وعلى ان المعتزلة كانوا الواسطة المبدعة في احداث هذه العلاقة.

ومما يدعو الى الانتباه أن نرى المتأخرين من المتكلّمين أمثال: «الايجي» و«التفتازاني» و«البيضاوي» أخذوا يطوّرون العلاقة بين الكلام والفلسفة من حيث أشكال التأليف والتصنيف. «بمعنى انهم اتخذوا من ترتيب ارسطو لأبحاثه الفلسفيّة طريقة في ترتيب أبحاثهم الكلاميّة»[1] ذلك بالرغم من انه كان تطوّرا شكليّا وحسب.

خلاصة ما تقدّم أن علم الكلام، منذ نشأته على أيدي المعتزلة، بدأ يتلمّس الطريق الى التعامل مع الفلسفة، مادة وأسلوبا. وبذلك كان هذا

---

(١) الغرابي، العلاّف اول متكلم اسلامي تأثر بالفلسفة، ص ٣.

العلم هو أول طريق الفكر العربي الاسلامي الى ممارسة التفكير الفلسفي، أو كان التمهيد الضروري لتطوّر هذا الفكر الى مرحلة أعلى من مرحلة علم الكلام، نعني بها مرحلة الفلسفة.

رابعا:

المباحث الطبيعيّة قد طغت شهرتها على آرائه واتجاهاته كافة. صحيح إن القول بالجزء الذي لا يتجزّأ كان موجودا من قبل، الاّ أن العلاّف هو أول المتكلّمين المسلمين على الاطلاق الذي نادى بهذه النظرية لاثبات حدوث العالم. كما أثبت هذا الحدوث بواسطة «الحركة»، حيث تعد هذه المحاولة من المحاولات المبكّرة في التوّجه الاعتزالي التي لم يتقدّم أحد عليه فيها.

خامسا:

يكاد يكون ابو الهذيل أول من تكلّم بفكرة التوّلد وله مذهبه الخاص فيه. كما يلجأ العلاّف الى حلّ هو الأول من نوعه في الفكر الاسلامي اذ قال بعمليّة تدخل الهي في تحويل المحسوس الى احساس، وهذه فكرة جديدة طبعا سيكون تأثيرها فيما بعد على من يقول بالاشراق من فلاسفة الاسلام. كما يعد أبو الهذيل أول من حاول تحديد مراحل المعرفة العقليّة.

سادسا:

لقد تعرّض العلاّف بسبب مواقفه وآرائه لحملات عنيفة شُنّت عليه. فهو في نظر **عبد القاهر البغدادي** «من أهل البدع كما انه يحمد الله الذي أنقذ أهل السنّة من هذه البدع التي حكيت عنه»[1] ويشنّ عليه ابن الراوندي كما هو معروف حملة عنيفة في كتابه الذي دعاه «فضيحة المعتزلة» ويتهّمه بفساد

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٣٠.

الدين. كما تعرّض له أيضا ابن قتيبة الدينوري في كتابه «الاختلاف في اللفظ».

بيد أن العلاّف وجد من ينصفه ويبدي اعجابه به. من هؤلاء ابن يزداذ الذي يدافع عنه منشدا:

آل أمـــر الاجبـــار شرّ مـــآل   وانثنـــى مـــذعنـــا بخزى مـــذال
بين نـــابي أبي الهذيـــل حســـام   بيـــد الديـــن مرهـــف في صقـــال
قـــد رأينـــاه والخليفـــة يسطـــو   بيمين مـــــن رأيـــــه وشمال
قل لأهل الاجبار شـاهـت وجـوه   وقلـــوب ولـــدن تحت الضلال
مـــن يقـــم في دجى مـــن الشـــك   فالنـــور منـــاط بغـــرّة الاعتـــزال[1]

ويكفيه فقط أن يقول فيه الخليفة المأمون:

أطـــلّ أبـــو الهذيـــل على الكلام   كـــاطلال الغمام على الأنـــام[2].

(١) ابن المرتضي، المنية والأمل، ص ٣٨.
(٢) م. ن.، ص ٣٨.

فهرست المصادر

- ابن حزم: أبو محمد علي الأندلسي الظاهري. **الفصل في الملل والأهواء والنحل. وبهامشه كتاب الملل والنحل للشهرستاني**. بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م، ٣ مج، ٥ أجزاء (اوفست).

- ابن خلّكان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن أبي بكر (٦٠٨ - ٦٨١ هـ). **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق د. احسان عباس. بيروت، دار الثقافة، لا. ت، ٨ مج، ٤٩٣، ٥٥٧، ٥٢٤، ٤٩٠، ٤٣٧، ٤٣٩، ١٠٧ + ٣٨٣، ٦٣٦ ص.

- ابن المرتضي: أحمد بن يحيي. **المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل**. تصحيح توما ارنلد، بيروت، دار صادر، مطبعة دائرة المعارف النظاميّة، حيدر أباد ١٣١٦ هـ.

- ابن النديم: الفهرست. تحقيق رضا - تجدّد. طهران ١٩٧١، لا مط، ٦ + (أ - ج) + ٥ + ٤٢٥ + (أ - د) + ١٦٩ ص.

- الأشعري: أبو الحسن على بن اسمعيل (٣٢٤ هـ). **مقالات الاسلاميّين واختلاف المصلّين**. عنى بتصحيحه هلموت ريتر. فيسبادن، دار فرانز شتاينر، الطبعة الثالثة. ١٩٨٠، (أ - ي)+(يا - لا)+ ٦٨٨ ص

كتاب الابانة. حيدر آباد، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانيّة، الطبعة الثانية ١٣٦٧ هـ /١٩٤٨ م.

- البغدادي: عبد القاهر طاهر بن محمد (٤٢٩ هـ). الفرق بين الفرق. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت، دار المعرفة، لا. ت، ٣٦٦ص.
- الخيّاط: أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان المعتزلي. **الانتصار والرد على ابـن الراونـدي الملحـد**. بيروت، المطبعـة الكـاثـوليكيـة ١٩٥٧، ١٥٦ص.
- الشريف المرتضي: علي بن الحسين الموسوي العلوي (٣٥٥ هـ - ٤٣٦ هـ). **أمالي المرتضي**. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم. بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية ١٩٦٧، ٢ج، ٦٥٤، ٦٣٥ص.
- الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (٥٤٨ هـ). **الملل والنحل**. تحقيق محمد سيد كيلاني. بيروت، دار المعرفة، لا. ط ١٩٨٢، ٢ج، ٢٦٠، ٢٦٥ + ١١٤ ص.
- القاضي عبد الجبّار: (٤١٥ هـ). **شرح الاصول الخمسة**. تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة، مكتبة وهبه، مطبعة الاستقلال الكبرى، الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م، ٨٢٩ ص.
- القاسم بن محمد بن علي: **كتاب الأساس لعقائد الأكياس**. تحقيق الدكتور ألبير نصري نادر. بيروت، دار الطليعة، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ٢٥٤ص.

فهرست المراجع

- أمين، أحمد: **ضحى الاسلام**. بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة العاشرة، لا. ت، ٣ج، (أ – س) + ٤١٠، (أ – ح) + ٣٦٣، (أ – ح) + ٣٨٧ص.

- بدوي، عبد الرحمن: **مذاهب الاسلاميّين**. بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية ١٩٧٩، ٢ج، الجزء الأول ٧٥٢ص.

التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية. الكويت ـ بيروت، وكالة المطبوعات ـ دار القلم، الطبعة الرابعة ١٩٨٠، (أ – يا) + (٤) + ٣٤٤ص.

- بوملحم، علي: **المناحي الفلسفيّة عند الجاحظ**. بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ٣٢٦ص.

- بينس: **مذهب الذرة عند المسلمين**. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٥ هـ ـ ١٩٤٦ م، (أ – ي) + ١٧١ص.

- جار الله، زهدي: **المعتزلة**. بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، لا. ط ١٩٧٤، (٦) + (ز – ن) + ٢٩٢ص.

- دغيم، سميح: **فلسفة القدر في فكر المعتزلة**. اطروحة دكتوراة دولة في

الفلسفة. لم تنشر. بيروت، جامعة القديس يوسف، كلّية الآداب والعلوم الانسانية ١٩٨١، ٣٨٤ص.

- الراوي، عبد الستار: **العقل والحريّة** . بيروت، المؤسسة العربية. للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٠، (أ - د) + ٥١٠ ص.

- عمارة، محمد: **التراث في ضوء العقل**. بيروت، دار الوحدة، الطبعة الأولى ١٩٨٠، ٣١٢ص.

- الغرابي، علي مصطفى: **أبو الهذيل العلاّف أول متكلّم اسلامي تأثر بالفلسفة**. القاهرة، مكتبة الحسين التجارية، مطبعة حجازي، الطبعة الأولى ١٢٦٩ هـ - ١٩٤٩ م ١٤٥ص.

- قنواتي، جورج شحاته: **المسيحيّة والحضارة العربية**. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لا. ت، ٢٧٦ ص.

- كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**. بيروت، دار القلم، لا. ت، (أ - د) + ٣١٦ ص.

- مروة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**. بيروت، دار الفارابي، الطبعة الثانية ١٩٧٩، ٢ج، الجزء الأول ١٠٢٤ ص.

- نادر، ألبير نصري: **فلسفة المعتزلة**. الاسكندرية، مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥١، ٢ج، ٢٥١، ١٦٨ص.

- النشّار، علي سامي: **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام**. القاهرة، دار المعارف، الطبعة السابعة ١٩٧٧، ٣ج، ٥٧٢، ٤٢٤، ٤٣٠ص.

المراجع الأجنبيّة

- **Encyclopédie de l'Islam.** Nouvelle édition. Tome 1.
- Laoust, Henri. **Les Schismes dans l'Islam.** Paris (Payot) 1983, 500 pages.


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين



فهرست المحتويات

الصفحة


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين